Das
Wesen
des
Geistes

Bertrams

Das Wesen des Geistes

nach der Anschauung des Apostels Paulus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Hermann Bertrams

Vikar in Lohmar.

Münster i. W. 1913.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Referent: Herr Prof. Dr. Felten.
Korreferent: Herr Prof. Dr. Esser.

Die vorliegende Dissertation enthält mit Genehmigung der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät nur den ersten Teil des ganzen Werkes. Die Arbeit erscheint vollständig in den „Neutestamentlichen Abhandlungen", herausgegeben von Herrn Prof Dr. Meinertz bei Aschendorff in Münster i. W

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die älteste und ursprüngliche Bedeutung des Wortes πνεῦμα ist wohl „Wind" oder „Hauch". Der Hauch des Mundes, der aus dem Innern stammt, war ein offenkundiges Zeichen des Lebens und einer im Menschen verborgen wirkenden Macht. Es war deshalb nicht grund- und sinnlos, daß schon früh das gleiche Wort πνεῦμα auf den im Menschen tätigen Geist und von hier aus auf alle wirkenden, übersinnlichen Wesen übertragen wurde. Auf diese Weise wurde indes der Sinn des Wortes sehr vermannigfaltigt; πνεῦμα kann seitdem Hauch, Wind, Menschengeist, übernatürliche Kraft, guter und böser Geist, Gott bedeuten. Später haben sich die Bedeutungen noch vermehrt. Es kommen zu den alten hinzu: Gemüt, Gesinnung, geistige Art und dergleichen. Diese Vielfältigkeit der Bedeutung macht nicht immer die Entscheidung leicht, welcher Sinn an einer bestimmten Stelle mit dem Worte πνεῦμα verbunden ist. Das gilt auch mit Bezug auf den Gebrauch dieses Wortes in der Hl. Schrift.

Das Wort רוּחַ kehrt im AT häufig wieder. Alle verzeichneten Bedeutungen lassen sich nachweisen [1]). Die gleiche Beobachtung machen wir im NT. Aber nicht nur wegen der Häufigkeit des Gebrauchs, sondern auch wegen der sachlichen Wichtigkeit ist der Begriff πνεῦμα einer der beachtenswertesten der Hl. Schrift. Daraus erklärt sich, daß die Erforscher des Buches der Bücher immer von neuem dem Wort und dem Begriff des πνεῦμα ihre Aufmerksamkeit schenken. So wird verständlich, daß eine umfangreiche Literatur sich damit befaßt.

Im NT ist es allen voran der hl. Paulus, der von dem Wort den ausgedehntesten Gebrauch macht [2]). Und wiederum begegnet nicht nur das Wort auf Schritt und Tritt, sondern der

---

[1]) Vgl. etwa Wendt 17—41.

[2]) Interessant ist die statistische Übersicht bei Winstanley 122. Darnach findet sich πνεῦμα 379 mal im NT, wovon 145 mal auf die paulinischen

Begriff des πνεῦμα steht mit im Mittelpunkte der paulinischen Theologie.

Die vorliegende Arbeit hat die Geisteslehre des Apostels Paulus zum Gegenstand. Es soll erörtert werden, welche Anschauung er vom Geiste Gottes hatte und welche Lehre er über das Wesen des Geistes uns hinterlassen hat. Eine Frage wird damit aufgegriffen, mit der auf protestantischer Seite eine nicht kleine Spezialliteratur sich beschäftigt, abgesehen von den einschlägigen Äußerungen in den Lehrbüchern der biblischen Theologie und in den zahlreichen Kommentaren. Welche Vorstellung sich die Verfasser der Hl. Schrift vom Wesen des Geistes machten, hat freilich, namentlich bei den neueren protestantischen Forschern freierer Richtung, weniger die Geister bewegt als die Frage nach den Wirkungen des Geistes. Gunkel und Weinel haben sogar — dieser mehr als jener — auf die Darstellung der Wirkungen des Geistes das größte Gewicht gelegt, von dem Gedanken beherrscht, daß die Wirkungen des Geistes dem Apostel Paulus und dem Urchristentum überhaupt die Hauptsache waren, während die Lehre vom Geiste, die Vorstellung, die man sich von ihm machte, eine untergeordnete Rolle spielte. Nach Paul Wernle[1]) wäre es sogar ein Glück gewesen, wenn Paulus den Geistbegriff ganz aus der christlichen Religion gestrichen hätte. „Denn unter dem Titel ‚Geist Gottes' hat sich alles, was zu Jesus nicht paßt, eingeschlichen in die neue Religion." Dieser großen Unterschätzung gegenüber scheint doch auch auf jener Seite ein besseres Verständnis für die Wichtigkeit dieser Sache folgen zu sollen. Paul Volz hat im Jahre 1910 eine Geschichte der Vorstellungen vom Geiste zu schreiben unternommen, soweit sie sich im AT und im anschließenden Judentum abgespielt hat[2]). Wer im Christentum nicht nur eine erhabene Sittenlehre und nicht nur eine fromme Erhebung des Gemütes erblickt, wer anerkennt, daß es auch hohe Wahrheiten enthält und dem forschenden Menschen-

---

Briefe entfallen, den Brief an die Hebräer nicht mitgerechnet. Dagegen weisen die synoptischen Evangelien das Wort nur 78 mal auf, und dabei sind die Parallelstellen jede für sich gezählt.

[1]) Die Anfänge unserer Religion² 191.

[2]) In einer Besprechung der Schrift Weinels über die Wirkungen des Geistes und der Geister hat schon Bousset, Göttingische Gel. Anzeigen CLXIII (1901) 771 mit Recht betont, daß die Vorstellungen vom Geist das Urteil mitbestimmt haben, ob gewisse Erscheinungen als Geisteswirkungen anzuerkennen seien.

geiste Aufschlüsse über die letzten und größten Fragen bieten will, dem wird die Lehre der Hl. Schrift über das Wesen des göttlichen Geistes ganz gewiß nicht nebensächlich sein. Für den Anhänger des alten christlichen Bekenntnisses von der Hl. Dreifaltigkeit insbesondere muß es von höchstem Interesse sein, was das A T, was Christus, was die Apostel vom Geiste Gottes dachten. Ist die Lehre von einer eigenen Persönlichkeit des Geistes in der Hl. Schrift begründet oder nicht? Ist die Lehre von einem Gott in drei Personen in nachbiblischer Zeit entstanden, ohne deutliche und zuverlässige Begründung in der Offenbarung zu haben? Das sind Fragen, die des Gläubigen Herz und Geist bis in die Tiefe erregen.

Die Bibelforscher freierer Richtung haben vielfach bestritten, daß die biblischen Schriftsteller zur Erkenntnis und Lehre einer Persönlichkeit des Geistes vorgedrungen seien. Sie seien über eine Gleichsetzung des Geistes mit der Kraft Gottes nicht hinausgegangen. Bestenfalls finden sie in den persönlichen Aussagen, die vom Geiste gemacht werden, eine Personifikation des Geistes vollzogen, wobei der Gedanke an eine wirkliche Person ferngelegen habe. Eine weitverbreitete Meinung spricht dem πνεῦμα, von dem die Hl. Schrift handelt, den Vorzug einer rein geistigen Größe ab und redet von einer feinen Materialität desselben. Manche glaubten im starken Gegensatz dazu im biblischen πνεῦμα nicht mehr als eine innere Stimmung im Menschen, keineswegs aber eine irgendwie reale Größe erblicken zu sollen.

Es gilt, diese und ähnliche Auffassungen zu prüfen. Es gilt namentlich zu erforschen, ob sich nicht über die Bedeutung „Kraft Gottes" hinaus eine höhere Bedeutung nachweisen läßt, nämlich der Begriff einer vom Vater und Sohn unterschiedenen göttlichen Person.

Wenn wir einen einzelnen Schriftsteller, den hl. Paulus, herausgreifen und gesondert behandeln, so rechtfertigt sich dieses Vorgehen durch die allgemein zugestandene Tatsache, daß jeder biblische Schriftsteller, sei er auch von dem gleichen göttlichen Lichte erleuchtet, welches auf die übrigen einwirkte, doch seine ausgeprägte Eigenart hat. Außerdem trägt die Geschichte der göttlichen Offenbarung den Charakter einer fortschreitenden Entwicklung offenkundig an der Stirn. Fast jeder Schriftsteller stellt eine Etappe in diesem Entwicklungsgang dar. Es heißt einem durch die Sache selbst aufgezeigten Bedürfnis Rechnung tragen, wenn

den einzelnen Schriftstellern oder Schriften oder Schriftgruppen eine gesonderte Bearbeitung gewidmet wird.

Eine erneute Behandlung des gewählten Themas könnte überflüssig scheinen, wenn man an das große und ausgezeichnete Werk denkt, welches Lebreton vor einigen Jahren über die Ursprünge des Dogmas der Trinität veröffentlicht hat. In diesem Werk folgt er dem Fortschritt der göttlichen Offenbarung. Er hält genau die Lehren der verschiedenen Schriftgruppen auseinander. Ein besonderer Abschnitt ist auch dem Apostel Paulus eingeräumt. Dennoch wird eine erneute Untersuchung neben der Arbeit Lebretons nicht unangebracht sein. Manche Schwierigkeiten, die der traditionellen Lehre im Wege stehen, dürften doch nicht hinreichend berücksichtigt sein. Im Rahmen eines so umfassenden Werkes kann nicht allen, auch nicht allen wichtigen Bedenken und Einwürfen erschöpfend zu Leibe gegangen werden. Das ist es aber gerade, was in der vorliegenden Arbeit mit voller Bewußtheit angestrebt wird. Sie will eine allseitige Auseinandersetzung mit den gegnerischen Anschauungen auch auf diesem Gebiete anbahnen.

In dem Buche, das Simar über die Theologie des hl. Paulus schrieb, bemerkt er überaus wahr und schön: „Die biblische Theologie ist wesentlich eine positive und historische Wissenschaft. Darum hat sie auch die reinste Objektivität als ihre ideelle Vollkommenheit anzustreben“ [1]. Dieser Grundsatz war Leitstern, als die folgenden Blätter geschrieben wurden. Möglichst unbefangen und unvoreingenommen sei an den hl. Text herangetreten. Das fordert die Wahrheit. Das fordert der hl. Text selber. Nur so kann gehofft werden, auch mit Gegnern mehr und mehr zu einer Verständigung zu gelangen.

Bevor wir zu dem eigentlichen corpus der Abhandlung übergehen, ist mehr als Vorfrage, aber nicht als unwesentliches Beiwerk die Frage zu erledigen, ob Paulus ein natürliches *πνεῦμα* kennt, und in welchem Verhältnis dieses natürliche *πνεῦμα* zur *ψυχή* des Menschen steht. Bei der Darlegung der Anschauung, die der Apostel vom göttlichen *πνεῦμα* hat, wird aus gewichtigen Gründen nicht von der Persönlichkeit des Geistes ausgegangen, sondern von dem *πνεῦμα* als Kraft Gottes. Es folgt der Nachweis der Objektivität und Realität dieses *πνεῦμα*. Der weitere Verlauf

---

[1]) Die Theologie des hl. Paulus [2] 5.

der Darstellung führt zu der Besprechung des Verhältnisses des göttlichen πνεῦμα zu dem Menschen, in dem es wirkt. Ein neues Kapitel sucht Klarheit darüber zu schaffen, ob πνεῦμα irgendwie stofflich gedacht ist oder wirklich geistig in unserm Sinne. Die Lehre des Apostels über den Auferstehungsleib kann in diesem Zusammenhang nicht übergangen werden. Erst an letzter Stelle wird von der Persönlichkeit des göttlichen Geistes gehandelt. Diese ist der Gegenstand, dem die ganze Abhandlung zustrebt und in dem sie zum Abschluß kommt.

I. Kapitel.

Πνεῦμα als Teil des natürlichen Menschen.

Es gibt nur eine Stelle in den paulinischen Briefen, die das Wort πνεῦμα in seiner ursprünglichen Bedeutung „Hauch" bringt: *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ* (2 Thess 2, 8). Es ist ein Zitat aus dem AT (Js 11, 4). Die Stelle kann mit dem Bemerken übergangen werden, daß mit πνεῦμα die Vorstellung des Machtvollen und Wirkungsvollen verbunden ist [1]).

Wichtig genug ist schon der Gebrauch des Wortes πνεῦμα zur Bezeichnung eines Teiles der menschlichen Natur. Wichtig nicht deshalb, weil in diesem Gebrauch eine Besonderheit der paulinischen Briefe anzuerkennen wäre. Vielmehr handelt Paulus dabei in Übereinstimmung mit den übrigen Schriftstellern des NT und auch mit den Profanschriftstellern der hellenistischen Zeit. Der Grund der Wichtigkeit ist darin zu suchen, daß manche Gelehrten die Verwendung des Wortes bei Paulus in diesem — sagen wir — natürlichen Sinn ganz bestreiten oder ungebührlich einschränken [2]) und dadurch zu falschen Behauptungen über die Lehre des Apostels vom Wesen des Menschen und zu falschen Charak-

---

[1]) Zu dieser Anschauung, daß der Wind und der Hauch Gottes gewaltige Kraftwirkungen hervorrufen, sind zahlreiche Stellen des AT zu vergleichen, z. B. Job 4, 9; 15, 30; Js 4, 4; 30, 28; 40, 7.

[2]) Das erstere tun z. B. v. Dobschütz 299; Feine, Theologie [2] 431 f.; Titius II 240 A. 1; Holtzmann, Lehrbuch [1] 16 ff. Letzterer hat in der 2. Auflage seines Werkes sein Urteil geändert. Er hat sich durch Sokolowski eines Besseren belehren lassen. B. Weiß, Lehrbuch [7] 250 A. 7 gibt

teristiken des πνεῦμα verleitet werden. Es ist daher notwendig festzustellen, ob und wo Paulus πνεῦμα mit Bezug auf einen Teil des natürlichen Menschen gebraucht, damit diese Stellen von Anfang an aus der weiteren Untersuchung ausgeschieden werden, die dem göttlichen πνεῦμα gewidmet ist.

Eine gänzliche Leugnung des natürlichen Sinnes kann mit Rücksicht auf 1 Kor 2, 11 niemand recht wagen. Die Stelle lautet: *τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ.* Man kann nicht umhin, zu gestehen, daß τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου nur den dem Menschen von Natur aus eignenden Geist bezeichnen kann, zumal sein Verhältnis zum Menschen mit dem Verhältnis des göttlichen Geistes zu Gott verglichen wird. Mit diesem sicheren Ergebnis ist aber entschieden, daß das Wort auch sonst beliebig oft dieselbe Bedeutung haben kann und immer dann hat, wenn der Zusammenhang es erweist. Jede Stelle ist daher im Zusammenhang zu betrachten. Der Zusammenhang gibt den Ausschlag. Wir dürfen nicht mit Titius vor dem „Ratespiel der Ausleger“ zurückschrecken, um zu erkennen, wie πνεῦμα an den verschiedenen Stellen zu fassen ist [1]).

Der Zusammenhang entscheidet für den natürlichen Sinn überall dort, wo dem Begriff πνεῦμα der Begriff σῶμα oder σάρξ in der einfachen Bedeutung „menschlicher Leib“ gegenübergestellt wird [2]). Das ist zunächst der Fall 1 Kor 5, 3: *ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρών* ... und Kol 2, 5: *εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν*

den natürlichen Sinn nur 1 Kor 2, 11; 5, 3; Kol 2, 5 zu. Paulus folge hier einem „populären Sprachgebrauch“. Das Richtige im Ganzen bei Wendt 120 ff.; Gloël passim; Beyschlag II² 36; Ernesti 17 ff.; Juncker 143 ff.

[1]) Titius II 242 sagt: „Unzweifelhaft ist, daß vielfach das πνεῦμα mit dem geistigen Wesen des Menschen zusammengefaßt wird“. Damit wird ein Unterschied in der Bedeutung des Wortes zugegeben. Das göttliche πνεῦμα an sich wäre in diesem Falle doch auch etwas anderes als das πνεῦμα mit dem menschlichen Geiste zusammengefaßt. An einer Unterscheidung und infolgedessen an einer Untersuchung aller einzelnen Stellen ist also jedenfalls nicht vorbeizukommen.

[2]) Dies ist das eine Merkmal, an dem zu erkennen ist, daß πνεῦμα die natürliche Bedeutung hat. Als ein weiteres stellt Lüdemann 133 mit Recht folgendes auf: „Wo etwas dem πνεῦμα verliehen oder gewünscht wird, was das göttliche schon seiner Natur nach hat, oder wo dem πνεῦμα etwas zustößt, wofür das göttliche seiner Natur nach unzugänglich ist, da ist dieses πνεῦμα stets das menschliche.“ Übersehen ist ein 3. Merkmal, die Bedeutung „Mut“ oder „Sinn“, wodurch ihm der natürliche Charakter an einigen Stellen entgeht.

ὑμῖν εἰμι. Der Apostel redet von der Abwesenheit seines Leibes und der Gegenwart seines Geistes genau so, wie wir es zu tun pflegen. Inwiefern in dem Zusammenhang „die christliche Bestimmtheit des Geistes nicht gleichgültig" sein soll [1]), ist nicht einzusehen. Da Paulus ein natürliches *πνεῦμα* kennt — 1 Kor 2, 11 hat es bewiesen —, so ist es Künstelei, über den zunächst sich darbietenden natürlichen Sinn hinauszugehen [2]).

Nicht ganz so einfach ist die Frage, ob dieselbe Bedeutung anzunehmen ist Röm 8, 10: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Die Stelle hat eine ganz verschiedene Erklärung gefunden. Da in den vorausgehenden Versen der Gegensatz des übernatürlichen *πνεῦμα* zur *σάρξ,* d. h. hier zu dem fleischlich-sündhaften Wesen des natürlichen Menschen behandelt wird, so haben einige *τὸ σῶμα* (v. 10) mit *σάρξ* identifiziert und den Gedanken des Apostels so umschrieben, daß die *σάρξ* oder das *σῶμα* in der Taufe um der Sünde willen getötet sei. Das *πνεῦμα* sei der innere Mensch, aber wegen des Gegensatzes zu *σάρξ,* nicht in rein natürlichem Sinn, sondern der vom *πνεῦμα* Christi erfüllte bessere Teil des Menschen [3]). Auf den naheliegenden Einwand, warum denn statt des im vorhergehenden ständig gebrauchten Wortes *σάρξ* in v. 10 plötzlich *σῶμα* zur Verwendung komme, wenn der Sinn nicht geändert werde, wird erwidert, der Wechsel des Wortes geschehe mit Rücksicht auf *θνητὰ σώματα* (v. 11). Allein es ist zunächst überhaupt nicht recht glaubhaft, daß der Apostel im voraus Rücksicht nehmend auf einen kommenden Satz einen solchen Wechsel zwischen *σάρξ* und *σῶμα* eintreten lasse. Was aber entscheidend gegen diese Annahme spricht, ist der Umstand, daß *σῶμα* doch in den beiden Versen einen ganz verschiedenen Sinn hätte. Dort wäre es das fleischliche Wesen, hier der sterbliche Leib. Und doch stehen beide Verse in engstem Zusammenhang. Ebenso schwer fällt ins Gewicht, daß, wenn die bekämpfte Auffassung im Rechte sein

---

[1]) Titius II 240 A.

[2]) Heinrici, Kommentar z. d. St. denkt 1 Kor 5, 3 an den das Innenleben des Apostels bestimmenden, in ihm objektiv gewordenen Gottesgeist. In dieser Bedeutung stellt Paulus aber das *πνεῦμα* nicht in Gegensatz zu dem natürlichen Leibe, sondern zu dem fleischlichen Wesen des Menschen.

[3]) So Lietzmann, Kommentar 40 im Anschluß an Lipsius, Römerbrief z. d. St.; Windisch, Entsündigung 92 f. hält diese Erklärung für ebenso möglich wie die oben vertretene.

soll, in der ersten Hälfte von v. 10 unbedingt hinzugefügt werden muß: „durch die Taufe." Man will die Stelle an die Seite von Röm 6, 2 ff. rücken, wonach die σάρξ durch die Taufe in Christus tot ist. Aber der Zusatz „durch die Taufe" wird rein willkürlich gemacht. Hätte Paulus wirklich das sagen wollen, was in diesen Vers hineingetragen wird, so hätten die Worte „durch die Taufe" nicht fehlen dürfen. Wie der Satz jetzt geschrieben steht, kann er nur besagen, daß die Sünde es ist (διὰ ἁμαρτίαν), um deretwillen der Leib tot ist. Damit erhält v. 10 einen ganz anderen Sinn.

Die Veranlassung zu der widerlegten Ansicht war wohl das Wörtchen νεκρόν in v. 10. Der Unterschied zwischen σῶμα νεκρόν, toter Leib, und θνητὰ σώματα, sterbliche Leiber, in v. 10 u. 11 ist gewiß beachtenswert. Nach der gewöhnlichen Erklärung hat Paulus allerdings keinen wesentlichen Unterschied beabsichtigt. „Der Gebrauch von νεκρόν gibt einen packenderen und pointierten Gegensatz zu ζωή — eine tote Sache" [1]). Diese Erklärung reicht völlig aus. Vielleicht trifft man aber den Gedanken des Apostels noch besser, wenn man erklärt: Der Leib ist tot für das Reich Gottes, er ist noch nicht wie das πνεῦμα des wahren Lebens teilhaftig (Swete 217).

Nachdem die Beziehung des Wortes σῶμα in v. 10 auf den Leib des Menschen sichergestellt ist, kann die Beantwortung der uns hier interessierenden, strittigen Frage erfolgen, was τὸ πνεῦμα in der zweiten Hälfte von v. 10 bedeutet. Man kann nicht an den göttlichen Geist denken [2]), weil man dadurch der Gegenüberstellung von σῶμα und πνεῦμα nicht gerecht wird [3]). Zudem kann doch nicht der Satz: „das göttliche πνεῦμα ist Leben" von der Bedingung διὰ δικαιοσύνην abhängig gemacht werden [4]). Dieses ausschlaggebende Bedenken wird nicht durch den Hinweis entkräftet, daß nicht das Wesen, sondern das Wirksamwerden

[1]) Sanday 198; schon Thomas v. Aquin, Comment. i. h. l. sagte: „Corpus mortuum est, id est, necessitati mortis addictum." Ähnlich erklären Cornely, Kommentar z. d. St. und Zahn 389.

[2]) So z. B. Sokolowski 51. Er hat den Eindruck, als hätte Paulus den Begriff (göttliches) πνεῦμα für v. 10 b aufsparen wollen. Deshalb habe er nicht gesagt: εἰ τὸ πνεῦμα Χριστοῦ ἐν ὑμῖν, sondern: εἰ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Aber der Apostel kann ebensogut im Vordersatz πνεῦμα deshalb nicht gebraucht haben, weil es im Nachsatz in anderer Bedeutung verwendet wird.

[3]) Vgl. Zahn z. d. St.

[4]) B. Weiß, Kommentar z. d. St. Olschewski 150.

des Geistes von einer Bedingung abhängig gemacht werde [1]). Das ist nämlich ein Gedanke, der nicht im Texte steht. Paulus sagt, daß der Geist Leben ist. d. h. lebendig ist, nicht aber, daß er als Leben wirksam wird.

Jedenfalls muß bei dem Worte *πνεῦμα*, da es Komplement zu *σῶμα* ist, an einen Teil des natürlichen Menschen gedacht werden [2]). Mehrere Forscher meinen aber mit der einfachen Beziehung auf den Menschengeist nicht auskommen zu können. Sie deuten deshalb *τὸ πνεῦμα* auf den Geist des Menschen, insofern er mit der Gnade erfüllt und mit dem göttlichen Geiste geeint sei [3]). Selbstverständlich hat Paulus v. 10 einen Menschen im Auge, der in Gottes Gnade lebt. Aber wo es sich um die Gegenüberstellung von *σῶμα* und *πνεῦμα* handelt, ist der Gedanke an die Ausstattung mit der Gnade und die Vereinigung mit dem göttlichen Geiste beiseite zu lassen. In solchem Falle heißt *πνεῦμα* einfach „menschlicher Geist“ [4]). Die Stelle Röm 8, 10 steht daher auf einer Stufe mit 1 Kor 5, 3 und Kol 2, 5. Der Sinn ist klar: Wenn ein Mensch mit Christus geeint ist, so ist sein Leib zwar noch dem Tode verfallen wegen der Sünde, sein Geist oder seine Seele aber hat schon das wahre Leben wegen der Rechtfertigung.

1 Kor 5, 3 wurde der natürliche Sinn für *πνεῦμα* festgestellt. Der Apostel fährt in v. 4 fort: *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*

---

[1]) Sokolowski a. a. O.

[2]) Aus diesem Grunde ist auch die Meinung von B. Weiß, Kommentar 346 f. und Olschewski 150 nicht haltbar, *πνεῦμα* sei das übernatürliche Leben im Menschen.

[3]) So Cornely, Kommentar 440, der auch sonst häufig mit der genannten Auffassung des *πνεῦμα* operiert, z. B. bei der Erklärung von Röm 8, 13; 12, 11; Gal 5, 17. 18; 6, 8. Vgl. Simar 41: *Πνεῦμα* „ist die sittliche Erkenntnis- und Willenskraft des Menschen (*νοῦς*) in ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem göttlichen Geiste mittels der Gnade“. Ähnlich äußern sich stellenweise Bisping in seinen exegetischen Werken; Nösgen, Offenbarung II 268; Sanday; Prat II 99 f. Umgekehrt wird der natürliche Sinn Röm 8, 9. 13 u. ä. St. von Sanday 196. 202 behauptet, wo er nicht am Platze ist. Nicht einmal Swete 397 f. ist zuzustimmen, daß in solchen Fällen von dem Einfluß des göttlichen Geistes aber in seiner Verbindung mit dem Menschengeiste die Rede sei. Wenn *σάρξ* in der Bedeutung „sinnlich-sündhafte Natur“ dem *πνεῦμα* gegenübertritt, geht letzteres auf das übernatürliche Prinzip ausschließlich. Es ist am besten, göttlichen und menschlichen Geist immer klar auseinanderzuhalten.

[4]) Richtig z. B. Estius z. d. St.; Maier, Römerbrief 260; Schaefer, Kommentar 217; Beyschlag II² 213; Weizsäcker 142 f.; Lebreton 336 A. 1.

συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος. Gibt man v. 3 die Bedeutung „Menschengeist" zu, so wird in v. 4 nicht die Beziehung auf den göttlichen Geist zu Recht bestehen. Warum soll die Bedeutung geändert werden? Ist es nicht derselbe Geist des Apostels, der in Korinth gegenwärtig ist und der sich mit den dortigen Christen versammelt? Vielleicht wendet man ein, es müsse sich um das göttliche *πνεῦμα* in Paulus handeln, weil nur kraft dessen das Urteil über den Sünder gefällt werden könne. Doch kommt dieser Gedanke durch den Zusatz: *σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν* so deutlich zum Ausdruck, daß sich die Beziehung auf das göttliche *πνεῦμα* erübrigt.

Eine eigene Gruppe bilden die vier Stellen: 1 Kor 5, 5: *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου*; 7, 34: *καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι*; 2 Kor 7, 1: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος* und 1 Thess 5, 23: *αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη* [1]). Auch hier kann man sich zunächst auf die Gegenüberstellung von *σῶμα* oder *σάρξ* = Menschenleib und *πνεῦμα* = Menschengeist berufen, um den natürlichen Sinn zu erweisen. Von dem göttlichen Geiste kann aber auch aus einem anderen Grunde keine Rede sein. Mit der ganzen Charakteristik, die der Apostel von dieser Art des *πνεῦμα* gibt, ist es unverträglich, daß es Gegenstand der Rettung vor dem Verderben (1 Kor 5, 5) oder der Heiligung (7, 34) sein könne, daß es der Befleckung zugänglich sei (2 Kor 7, 1) und unversehrt bewahrt werden müsse (1 Thess 5, 23). Ist das *πνεῦμα* übernatürliches, göttliches *πνεῦμα*, so kann der Mensch es verlieren, es kann aber nicht selbst verderben, befleckt oder geheiligt werden [2]).

---

[1]) Anders als im Text geschieht, erklären z. B. Klöpper, Kommentar 353 zu 2 Kor 7, 1; Johannes 349, Schmidt 73, v. Dobschütz 229, Wenck 14, Cremer, Wörterbuch [9] 888 und Nösgen, Der hl. Geist 169 ff. zu 1 Thess 5, 23. Bei der Erklärung der letzteren Stelle läßt Dibelius in seinem Kommentar die Wahl zwischen beiden Ansichten frei.

[2]) Vom *νοῦς* und den *νοήματα* behauptet Paulus allerdings, daß sie verkehrt und verdorben werden (Röm 1, 21. 28; Eph 4, 18; 1 Tim 6, 5; 2 Tim 3, 8; Tit 1, 15). Diese Tatsache zieht B. Weiß, Lehrbuch [7] 338 f. zu Unrecht zum Vergleich heran, um zu beweisen, daß eine ähnliche Aussage

Sehr umstritten ist Röm 8, 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. Zu übersetzen ist: „Der Geist selbst bezeugt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“ [1]). Die meisten Erklärer wollen freilich von der Präposition σύν in dem Verbum συνμαρτυρεῖν nicht absehen und nehmen ein doppeltes

---

vom höheren πνεῦμα durchaus möglich sei. Denn νοῦς und νοήματα sind dem Menschen von Natur aus eigen, sind nicht übernatürlich und spezifisch göttlich wie jenes πνεῦμα. Die Unterscheidung zwischen dem göttlichen πνεῦμα an sich und dem von Gott in dem Menschen gewirkten höheren πνεῦμα hilft nichts, da das in dem Menschen gewirkte übernatürliche Leben nach Weiß a. a. O. 339 „fortdauernd ausschließlich göttliche Gnadenwirkung“ ist. Wie soll es als solches geheiligt oder befleckt werden können? Feine, Theologie [2] 432 weist auf Eph 4, 30 hin. Der Apostel hat eine Betrübnis des Geistes für möglich gehalten. Aber ist nicht zwischen „betrüben“ und „befleckt werden“ ein wesentlicher Unterschied? Die anthropomorphe Ausdrucksweise läßt Gott „betrübt“ sein. Aber von einer Befleckung des Göttlichen zu sprechen, ist ihr nicht erlaubt.

Dieses Argument scheint indes jede Kraft zu verlieren, wenn man Hermas, Pastor Sim. V, 7; IX, 32; Mand. X, 2 vergleicht (s. dazu Weinel, Wirkungen 158 f.). Er hat die Vorstellung z. B. von einer Befleckung des πνεῦμα ἅγιον. Aber das Bild, das er vom πνεῦμα ἅγιον entwirft, weicht ganz wesentlich von den paulinischen Vorstellungen ab. Ihm gelten böse Triebe wie Trauer, Zorn, Zweifel unmittelbar als πνεύματα. Das πνεῦμα des Zweifels wird charakteristischerweise als πνεῦμα ἐπίγειον der πίστις entgegengesetzt (Mand. IX, 11). Nach solchen Vorstellungen suchen wir bei Paulus vergeblich. Hermas läßt im Gegensatz zu ihm das heilige πνεῦμα im menschlichen aufgehen, so daß es geradezu vermenschlicht wird. Umgekehrt werden die Triebe und Tugenden des Menschenherzens zu πνεύματα erhoben. Deshalb kann Hermas von Befleckung des πνεῦμα ἅγιον reden, während diese Vorstellung dem Apostel ganz fremd ist. Hermas macht eine wesentlich schärfere Trennung zwischen Gott und dem in den Menschen eingegossenen πνεῦμα als Paulus. Dort kann der nicht lügenhafte Geist, den Gott uns verliehen hat, durch des Menschen Schuld zu einem lügnerischen werden (Sim. V, 7). Hier finden wir selbst an der Stelle, die das dem Menschen gegebene πνεῦμα in deutlicher Gegenüberstellung zu Gott zeigt (Röm 8, 26 f.), ausdrücklich erwähnt, daß dieses πνεῦμα für Heilige eintrete: κατὰ θεόν.

Eine verwandte Anschauung findet sich in dem Test. Naftali 10, 8 f. (vgl. Volz 109). Volz hebt das Auffallende der Ausdrucksweise hervor. In der von Schechter aufgefundenen und veröffentlichten Schrift, die einer besonderen jüdischen Sekte entstammt, liest man ähnlich: „Sie haben sogar den hl. Geist befleckt, der in ihnen war.“ S. 5 Z. 11 und S. 7 Z. 3 f. bei Lagrange, La secte juive de la nouvelle Alliance au pays de Damas, in: Rb IX (1912) 221. 224.

[1]) Vgl. Gloël 202; Beyschlag II [2] 212. In der κοινή war der Gebrauch der Komposita anstatt der einfachen Verben beliebt. Gerade bei den mit σύν zusammengesetzten Verben ist σύν bei Paulus nicht immer streng zu

Zeugnis an, das des objektiven Geistes Gottes (αὐτὸ τὸ πνεῦμα) und das des πνεῦμα ἡμῶν. Dieses letztere wird alsdann verschieden aufgefaßt, teils als menschliches πνεῦμα [1]), teils als das in dem Menschen gewirkte übernatürliche Leben [2]), teils als der Menschengeist, insofern er mit dem göttlichen Geiste geeint ist [3]). Die zuletzt genannte Ansicht wurde bereits abgelehnt. Die Alternative kann immer nur sein: göttlicher oder menschlicher Geist? Zu der zweiten Annahme leitete das Bestreben, den ganzen Menschen, auch den Menschengeist von dem Gebiete des Übernatür-

nehmen. Auch Sokolowski gibt zu, daß Röm 7, 22: συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον das σύν keine Mitfreude bezeichnet. Ebensowenig kann Röm 7, 16: σύνφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός ein gemeinsames Zeugnis gefunden werden, noch weniger 1 Kor 13, 6: (ἡ αγάπη) συνχαίρει τῇ ἀληθείᾳ" eine doppelte Freude. Robertson 294 nimmt mit Unrecht gemeinsame Freude der Liebe und der Wahrheit an. Röm 8, 26: ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν drückt das Verbum keine neue Hilfe aus, die zu einer bereits vorhandenen hinzukäme (vgl. den Gebrauch dieses Verbs Lk 10, 42; Ps 88, 22; Deißmann, Licht vom Osten [2] 57 gibt Beispiele aus der Profanliteratur). Man wird also die Möglichkeit nicht bestreiten können, daß συνμαρτυρεῖν gelegentlich „bezeugen" heißt, nicht „mitbezeugen". Man betrachte Röm 9, 1: ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συνμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Das „Ich" des Paulus kann nicht bezeugen, daß er die Wahrheit spricht. Auch Paulus als sprechende Person ist nicht der eine Zeuge, dem in dem Gewissen ein zweiter Zeuge zur Seite tritt. (Cornely z. d. St.: „mecum, scilicet loquente, testatur conscientia in Sp. S."; ähnlich Prat II 71 A. 2; Zahn 428 f.; Sanday 227.) Man frage sich nur, wem etwas bezeugt werden soll. Nicht den Römern, denn für sie kann des Apostels Gewissen nicht Zeugnis ablegen. Dem Apostel selbst gibt das Gewissen, und dieses allein, Zeugnis. Daher heißt συνμαρτυρεῖν Röm 9, 1 „bezeugen". Steinmetz 6 nennt diese Argumentation zwar kleinlich, aber sie dürfte das Rechte treffen. Es würde zu weit führen, eine nähere Untersuchung über Röm 2, 15: συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως anzustellen. Auch hier läßt sich die einfache Bedeutung „bezeugen" vertreten, besonders wenn Paulus gemeint hat, daß das Zeugnis des Gewissens bei den Heiden am Tage des Gerichtes zeigen wird, daß sie sich selbst Gesetz sind (vgl. Sickenberger B Z VI (1908) 53 gegen Lietzmann, Kommentar 14 f.). Gewöhnlich denkt man an das Zeugnis des Gewissens, das zu dem Zeugnis der äußeren Werke hinzukommt (z. B. Maier, Cornely, Sanday, Zahn, Lietzmann, Prat II 71 A. 2; Steinmetz 24). In den Zusammenhang von Röm 8, 16 paßt nur die oben gegebene Übersetzung. Daß die Christen Kinder Gottes sind, bekundet wunderbar der Geist, der in uns Abba ruft. Ein weiteres Zeugnis hat daneben keinen Platz. (Gegen Bisping, Cornely, Schaefer, B. Weiß u. a.)

[1]) Z. B. Sokolowski 148 ff.

[2]) B. Weiß, Kommentar z. d. St. Olschewski 73.

[3]) Cornely, Sanday in ihren Kommentaren.

lichen gänzlich auszuschalten. Der Menschengeist könne sich nicht der Kindschaft Gottes bewußt werden und nicht bezeugen, der Mensch sei Kind Gottes. Die Erkenntnis der Kindesstellung zu Gott kommt gewiß nur unter dem bestimmenden Einfluß der göttlichen Gnade zustande, aber es ist doch der Menschengeist Träger dieser Erkenntnis. Der natürliche Geist kann nicht ganz von der Erkenntnis und Erfahrung übernatürlicher Dinge ausgeschaltet werden [1]). An einem Punkte seines Seins muß der Mensch das Göttliche, das ihm dargeboten wird, erfassen, wenn auch nur unter Erleuchtung und Einwirkung des göttlichen Geistes. Sonst ist es nicht s e i n e Erkenntnis und s e i n e Erfahrung. Der Menschengeist kann deshalb wohl erkennen und bezeugen, daß er die Kindschaft Gottes besitzt. Somit ist selbst in dem Falle die Beziehung des Ausdrucks *τὸ πνεῦμα ἡμῶν* auf den natürlichen Geist festzuhalten, daß in v. 16 ein Doppelzeugnis ausgesprochen ist.

Einen neuen Beweis für den natürlichen Sinn des Wortes *πνεῦμα* liefert Röm 1, 9: *μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Pflegt doch Paulus in den Fällen, wo er eine ähnliche Formel vom göttlichen Geiste verwendet, einfach zu schreiben: *ἐν πνεύματι.* Der Artikel sowohl wie das Possessivpronomen machen die Beziehung auf den göttlichen Geist zwar nicht unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich [2]).

Wie geläufig dem hl. Paulus die natürliche Bedeutung von *πνεῦμα* ist, lehren auch die vier gleichartigen Stellen Gal 6, 18; Phil 4, 23; 2 Tim 4, 22 und Phm 25. Während die paulinischen Briefe gewöhnlich mit dem Wunsche schließen: *ἡ χάρις* (*τοῦ*

---

[1]) „Si le *πνεῦμα* faisait absolument défaut à l'homme dans son état de nature, où serait le point de contact entre l'âme humaine et l'Evangile?" (B o v o n II 157.)

[2]) Gegen S c h a e f e r, Kommentar 56. Er glaubt, das natürliche *πνεῦμα* könne nicht in Frage kommen, da Paulus auch mit seinem Leibe Gott diene. Allein der Apostel will betonen, daß er mitten im äußern Werk mit seinem Innern Gottesdienst leiste. W e n d t 120, E s t i u s und C o r n e l y im Kommentar meinen, diese Berufung auf die Innerlichkeit geschehe im Gegensatz zur sinnenfälligen, kultischen Gottesverehrung. Das liegt dem Zusammenhang fern. Der Apostel will nur sagen: Gott weiß, daß bei meinem Lebenswerk, bei der Verkündigung des Evangeliums meine Absicht ganz auf ihn gerichtet ist. Er kann auch bezeugen, daß mein Wunsch, die Römer zu sehen, aufrichtig ist. Nach Z a h n 57 erinnert Paulus an sein inneres Gebetsleben, das am Evangelium einen Gegenstand hat. Aber es scheint vielmehr das Evangelium der Gottesdienst zu sein, den er vollzieht.

κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) μεθ' ἡμῶν, lautet der Schluß der vier genannten Briefe: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν* [1]). Wie immer in solchen Fällen denkt B. Weiß [2]) auch hier an das übernatürliche Geistesleben der Christen. Zwar sind die Personen, denen die Gnade gewünscht wird, überall Menschen, die in der Gnade Gottes leben, aber es ist zu bezweifeln, daß ihnen in ihrer Eigenschaft als Geisterfüllten das Gnadengeschenk Gottes gewünscht wird. Ihr menschlicher Geist bedurfte der Gnade. Ihn meint der Apostel, wenn er sich jener Formel bedient. Der Gedanke Wendts, daß *πνεῦμα* synekdochisch den ganzen Menschen bezeichnet wie häufig *σάρξ* im A und N T, ist nicht unmöglich und hat in der einen oder anderen Parallele aus der hellenistischen Literatur eine Stütze. Es dürfte aber die andere Erklärung den Vorzug verdienen, daß dem natürlichen Geiste der Christen die Gnade gewünscht wird [3]).

Röm 12, 11: *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* [4]) ist die Entscheidung deshalb schwer, weil mitten in einer Aufzählung außerordentlicher und ordentlicher Erscheinungen des christlichen Lebens, die Paulus als Wirkungen des göttlichen Geistes betrachtet, die Aufforderung steht: *τῷ πνεύματι ζέοντες*. Vielleicht ist aber die Nichterwähnung des göttlichen *πνεῦμα* zu Beginn der Reihe ein Grund, *τῷ πνεύματι* als solches anzuerkennen. Dazu wird man auch deshalb neigen, weil Paulus

---

[1]) In der Wahl dieser besonderen Formel gerade am Schluß der vier bezeichneten Briefe eine besondere Absicht zu vermuten, ist verfehlt. So meint Schaefer, Kommentar 361 zu Gal 6, 18, der Apostel benutze die genannte Formel, weil er wünschte, daß die Erkenntnis der Galater, die verblendet war, wieder erleuchtet werden möchte. Es fragt sich nur, warum denn die Korintherbriefe dieser Formel entbehren, obgleich die Erkenntnis ihrer Leser nicht weniger verblendet war.

[2]) Vgl. seine Erklärung in seinem Kommentar 329 zu 2 Tim 4, 22; ähnlich Sieffert 365; Lueken bei J. Weiß, Schriften II² 390; Feine, Theologie² 431.

[3]) Gut erklärt Cornely, Commentarius zu Gal 6, 18: „Itaque dicendum videtur, ideo eum spiritum hic nominasse, quia gratia Domini Nostri in spiritu et a spiritu recipitur et in spiritum agit.“ Vgl. Thomas v. Aquin (1. Erklärung); Reithmayr z. d. St. Wendt 123 nennt den Gebrauch des Wortes *πνεῦμα* in der besprochenen Formel liturgisch. Das ist insofern richtig, als jetzt in der Liturgie die Formel häufig wiederkehrt. Daß Paulus sie aber der Liturgie entnommen habe, kann doch nicht gesagt werden.

[4]) Vgl. Apg 18, 25: *οὗτος (Ἀπολλώς) ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ.*

wie andere biblische Schriftsteller das göttliche πνεῦμα mit der Glut des Feuers vergleicht [1]). Wie 2 Kor 6, 4 ff., wo ebenfalls unter verschiedenen Tugenden ἐν πνεύματι und ἐν δυνάμει θεοῦ aufgezählt werden, wird durch τῷ πνεύματι auf das Prinzip hingewiesen sein, aus dem alle Tugendübungen hervorgehen [2]). Röm 12, 11 ist nicht zu den Stellen zu rechnen, die das Wort πνεῦμα im natürlichen Sinn enthalten [3]).

Dagegen ist der natürliche Sinn Eph 4, 23 anzuerkennen: ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν. Die meisten Erklärer bevorzugen diese Auffassung [4]). Der entscheidende Grund dafür kann nicht sein, daß das πνεῦμα in der übernatürlichen Bedeutung nicht mit dem Possessivpronomen verbunden sein könne [5]). Immerhin wird man τὸ πνεῦμα in solcher Verbindung so lange vom natürlichen Geiste verstehen, als nicht aus anderen Gründen die Unmöglichkeit dieser Erklärung offenbar ist. Wichtiger ist, daß auch Röm 12, 2 ὁ νοῦς, mit dem das natürliche πνεῦμα fast identisch ist, als das Gebiet angegeben wird, auf dem die Erneuerung des Menschen sich abspielt. Hätte Paulus betonen wollen, daß durch Gottes Geist die innere Erneuerung bewerkstelligt wird, so hätte er — wie man vielleicht sagen darf — auch hier den unmißverständlichen Ausdruck gebraucht, den wir Eph 3, 16 lesen.

---

[1]) Z. B. 1 Thess 5, 19: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε.

[2]) Vgl. Belser, Kommentar 198. Cornely denkt 2 Kor 6, 6 nicht an den hl. Geist als Prinzip der aufgezählten Tugenden, sondern an die Kraft des hl. Geistes, die in der apostolischen Predigt sich wirksam erweist. Der Zusammenhang, der von Eigenschaften der apostolischen Tätigkeit rede, werde so nicht gestört. Der Grund ist sehr ansprechend, wenngleich zu bedenken ist, daß auch bei dieser Erklärung ἐν πνεύματι ἁγίῳ nicht auf einer Stufe steht mit ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι usw. Klöpper, Kommentar 323 f. glaubt, daß der Apostel an seine Lehre und an seinen Wandel denke, welche beiderseits als Aus- und Abdruck jenes hl. Erkenntnis- und Willensprinzips erscheinen.

[3]) Anders Maier 374; Sanday 361; Zahn 549 A. 42.

[4]) Gloël 82. Bovon II 198. Klöpper, Ewald, Abbott in ihren Kommentaren z. d. St. Swete 240. Belser, Kommentar z. d. St. denkt zwar nicht an die Person des hl. Geistes, aber an das Prinzip des neuen Lebens. Sollte er recht haben, so müßte jedoch der Dativ als instrumentaler betrachtet werden. Denn das Prinzip des neuen Lebens ist das in den Menschen aufgenommene πνεῦμα, das nicht erneuert werden kann, vielmehr die treibende Kraft der Erneuerung ist. An den übernatürlichen Geist denken ferner v. Soden, Kommentar 137; W. Lueken bei J. Weiß, Schriften II² 364; Robinson 92 f.

[5]) Abbott a. a. O. Vgl. dagegen 1 Kor 14, 32.

Das Bedenken, daß, wenn πνεῦμα als das natürliche gefaßt wird, es mit νοῦς synonym und eines der beiden überflüssig sei, dürfte nicht ausschlaggebend sein. Der gehäufte Gebrauch von Synonymen ist für den Epheserbrief charakteristisch [1]). Τὸ πνεῦμα τοῦ νοός ist daher ein durchaus einheitlicher Begriff [2]).

Im AT kam das Wort רוּחַ zuweilen in Anwendung, um nicht gerade den Geist als vielmehr das Gemüt oder noch zutreffender den „Mut" zu bezeichnen, Mut in dem Sinne gedacht, wie er z. B. in der Redensart „guten Mutes sein" erscheint [3]). Man vergleiche damit 1 Kor 16, 18: ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν; 2 Kor 2, 13: οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου τῷ μὴ εὑρεῖν Τίτον τὸν ἀδελφόν μου; 7, 13: ὅτι ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν. Der Apostel spricht von Erquickung und Beunruhigung des πνεῦμα. Von allen Bedeutungen, die das Wort haben kann, paßt die Bedeutung „Gemüt" oder „Mut" am besten in den Zusammenhang [4]). Auch hier kann man nicht einwenden, daß es sich in jedem der Fälle um Menschen handle, die das göttliche πνεῦμα besitzen [5]). Hätte dieser Einwand durchschlagende Kraft, so könnte man nicht einmal 1 Kor 5, 3 und Kol 2, 7 für den natürlichen Sinn eintreten. Wenn wirklich das Gemüt des Christen durch die Gnade eine Erhebung und eine Weihe erhält, die nicht geleugnet werden soll, so verdient es doch nicht erst wegen dieses akzidentellen Einflusses den Namen πνεῦμα.

---

[1]) Vgl. Dibelius, Kommentar z. d. St. Beispiele der Häufung von Synonymen sind 1, 5: κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ; 1, 19: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ; 3, 7: κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Ein irgendwie entscheidendes Anzeichen der Unechtheit des Briefes ist damit nicht gegeben (gegen Dibelius). [2]) Gloël 82.

[3]) Z. B. Js 65, 14, wo Condamin 385 מִשֵּׁבֶר רוּחַ einfach durch „dans le désespoir" übersetzt Ferner Js 57, 16; Ps 77, 4; 143, 4; Mich 2, 7; Spr 15, 4. Vgl. Volz 145 A. [4]) Vgl. Wendt 122.

[5]) Diesen Einwand erhebt wieder B. Weiß, Lehrbuch [7] 338, der doch selbst in dem geisterfüllten Menschen den natürlichen νοῦς seine natürliche Tätigkeit weiter entfalten läßt, mag er immerhin durch die Gnade eine Kräftigung erfahren. Klöpper und Heinrici in ihren Kommentaren zu 2 Kor 2, 13 denken an das übernatürliche πνεῦμα, 7, 13 an das menschliche. Dort soll des Apostels „mit dem hl. Geiste geeintes Bewußtsein" von Besorgnis eingenommen gewesen sein (Heinrici). Aber schließlich lag der Grund für die Freude des Titus (7, 13) auch auf übernatürlichem Gebiete. Man kann sich nicht der Notwendigkeit entziehen, πνεῦμα hier wie dort in gleichem Sinn zu fassen.

Daß Paulus *πνεῦμα* so nur von Christen gebraucht, ist Zufall. Er hätte sicher kein Bedenken getragen, auch das Gemüt eines Juden oder Heiden *πνεῦμα* zu nennen.

Die einfache Bedeutung „Mut" dürfte ferner 1 Kor 4, 21: *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματί τε πραΰτητος* und Gal 6, 1: *ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος* anzuerkennen sein. Vielfach wird die Ansicht vertreten, daß Paulus den göttlichen Geist hervorheben wolle, dessen Wirkung die *πραΰτης*, die Sanftmut sei [1]). Der Gedanke an den göttlichen Geist scheint aber in dem Ausdruck *ἐν πνεύματι πραΰτητος* ganz verblaßt zu sein [2]). Hätte der Apostel an den göttlichen Geist gedacht, so hätte er wohl 1 Kor 4, 21 geschrieben: *ἐν πνεύματι ἀγάπης καὶ πραΰτητος*. Die Nebeneinanderstellung von *ἀγάπη* und *πνεῦμα πραΰτητος* zeigt, daß letzterer Ausdruck einheitliche, formelhafte Wendung ist. *Πνεῦμα πραΰτητος* ist mit einem Wort „Sanftmut" zu übersetzen [3]).

Mit der Erklärung von 1 Kor 4, 21 und Gal 6, 1 haben wir bereits schwankenden Boden betreten, auf dem eine sichere, zuverlässige Beweisführung versagt. Das Gefühl der Unsicherheit läßt vor allem angesichts der Stelle 1 Kor 14, 14—16 den Ausleger nicht los: *ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ. ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ;* Einerseits hat Paulus gerade die Zungenrede, von der diese Worte handeln, unter die Wirkungen des göttlichen Geistes gezählt. Daher möchte man auch hier bei *πνεῦμα* jedesmal an den göttlichen Geist denken. Auffallen muß aber die Gegenüberstellung von *τὸ πνεῦμά μου* und *ὁ νοῦς μου* [4]). Es geht

---

1) Z. B. Heinrici, Lipsius, Sieffert in ihren Kommentaren z. d. St.; Feine, Theologie [2] 423.

2) Test. Juda 20; Gad 4, 7; 6, 2 findet sich die Vorstellung ethischer Teilgeister, so daß hinter jeder guten wie bösen Haupteigenschaft gleichsam ein besonderer Geist zu stecken scheint. Vgl. Volz 107 A. 4; 108 A. 1: „Geist der Wahrheit", „Geist der Liebe", „Geist des Hasses", „Geist der Reinheit" usw.

3) Vgl. Maier, J. Weiß, Robertson in ihren Kommentaren zu 1 Kor 4, 21; Wendt 122; Beyschlag II [2] 34.

4) Die Verbindung des übernatürlichen *πνεῦμα* mit dem Possessivpronomen ist nicht unmöglich. Vgl. 1 Kor 14, 32: *πνεύματα προφητῶν*, wobei nur übernatürliches *πνεῦμα* in Frage kommt. Auffällig ist erst die Nebeneinanderordnung von *πνεῦμα* und *νοῦς*.

nicht gut, πνεῦμα auf eine übernatürliche Größe zu beziehen, während ὁ νοῦς ein Organ des natürlichen Menschen ist. Haben wir es beim νοῦς mit dem klar erkennenden Verstande zu tun, so beim πνεῦμα mit dem tiefinnerlichen Gemüt, in dem Stimmungen umgehen, die klarem Denken verschlossen und in deutliche, bestimmte Worte nicht zu fassen sind. Daß Paulus gerade die Zungenrede oft als Gabe des göttlichen Geistes hervorhebt, ist kein gegen die natürliche Auffassung durchschlagender Grund. Jede Geisteswirkung beruht nach der Anschauung des Apostels auf zwei Faktoren, auf dem göttlichen Geiste als der ersten bestimmenden Ursache und dem Menschen als Organ oder Werkzeug des Geistes. Das gilt nicht nur von den sittlichen Handlungen der Christen, wo der Geist Gottes und der freie Menschenwille zusammen die eine Handlung wirken, das gilt in gleicher Weise von der Glossolalie, in der das göttliche πνεῦμα sich des menschlichen πνεῦμα bedient. Wie demnach die sittliche Handlung als Wirkung des göttlichen Geistes, aber auch als eigene Tat des Menschen betrachtet werden kann, so gilt dem Apostel die Zungenrede als geistgewirkt und hervorgehend aus dem menschlichen Gemüte zugleich. Röm 8, 26 f. wird nur die Ursächlichkeit des göttlichen πνεῦμα berücksichtigt. Da ist es αὐτὸ τὸ πνεῦμα, das sich unserer annimmt. 1 Kor 14, 14—16 ist es des Menschen πνεῦμα, des Menschen verborgenes Gemüt, das betet [1]).

Eine jeden Zweifel ausschließende Sicherheit ist auch über Röm 11, 8 nicht zu erzielen: ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως. Allem Anschein nach haben wir in der prophetischen Vorlage dieser Stelle — sie stammt nämlich aus Js 29, 10 — es

[1]) Ist πνεῦμα das Gemüt, so kann gegen den natürlichen Sinn nicht die Schwierigkeit sprechen, daß sonst zu dem natürlichen πνεῦμα auch der νοῦς gehöre (J. Weiß, Kommentar 327; Lombard 5 f.). Die Erfahrung bestätigt jedem, daß das menschliche Gemüt eine gewisse Unabhängigkeit besitzt, dem klardenkenden Verstande entgegengestellt und verselbständigt werden kann. Daher darf man aus der Tatsache eines gegensätzlichen und voneinander unabhängigen Verhaltens des πνεῦμα und des νοῦς nicht den außermenschlichen, übernatürlichen Charakter des πνεῦμα an dieser Stelle folgern (gegen Prat II 100). Vom natürlichen πνεῦμα läßt Estius, Comment. z. d. St. den Apostel sprechen. Schon 14, 2 setzt er spiritus = animus. Auch Ernesti 18 stimmt zu. Gloël 341 schreibt: „Ich wage es nicht, die in diesen Versen enthaltenen Aussagen mit Sicherheit auf den menschlichen Geist zu deuten.“ Gewöhnlich erklären die Exegeten die Verse so, daß der göttliche Geist sich in den einzelnen Personen individualisiere und insofern ihr Geist werde. Vgl. z. B. Maier z. d. St.; Prat II 100; Lombard 5 f.

mit der Vorstellung eines übernatürlichen, geistigen Elementes zu tun, das auf Geheiß Gottes in den Menschen eindringt und seinen Sinn, sein Herz betäubt [1]). Ob aber Paulus die Vorstellung eines objektiven Elementes mit Bezug auf *πνεῦμα κατανύξεως* geteilt hat? Ob er nicht auch hier nur die Formel beibehielt und deshalb *πνεῦμα κατανύξεως* lediglich den inneren Sinn, die Geistes- und Herzensverfassung bedeutet? *Πνεῦμα* scheint ganz synonym mit *καρδία* oder *νοῦς* zu stehen. Man beachte, daß durch das Zitat aus dem Propheten die Worte *οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* (v. 7) begründet werden sollen. Dasselbe Verbum *ἐπωρώθη* wird 2 Kor 3, 14 in Verbindung mit *νοήματα* gebracht.

Röm 8, 15: *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Das Wörtchen *πάλιν* deutet an, daß der Apostel nicht lediglich eine negative Beschreibung dessen geben will, was die Christen nicht empfangen haben [2]), daß er vielmehr ein *πνεῦμα δουλείας* wirklich angenommen hat. Obgleich aber dieses *πνεῦμα δουλείας* dem *πνεῦμα υἱοθεσίας* entgegengesetzt wird, welches sicher von objektiver Bedeutung ist, wird es genügen, *πνεῦμα δουλείας* vom knechtischen Sinn zu verstehen [3]). Paulus wird kaum an einen Geist der Knechtschaft, der von oben in den Menschen eindringt, gedacht haben. Röm 8, 15 wäre also eine weitere Stelle, in der *πνεῦμα* die Bedeutung „Mut" oder „Sinn" hat.

Eine enge Verwandtschaft zeigt diese Stelle mit 1 Kor 2, 12: *ἡμεῖς οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ.* Wegen dieser nahen Beziehung zu Röm 8, 15 ist *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου* wohl nicht „nur ein wegen des Gegensatzes formuliertes Prinzip, dessen näheren Ausweis man nicht verlangen muß" [4]). Der Gedanke an den Teufel liegt auch dem Apostel fern [5]).

---

[1]) Der Prophet gebraucht nämlich den vollen Ausdruck, Gott habe einen Geist der Betäubung ausgegossen: נָסַךְ עֲלֵיכֶם יְהוָה רוּחַ תַּרְדֵּמָה

[2]) So z. B. Bisping, Wendt und B. Weiß, Kommentar z. d. St.

[3]) Winstanley 64: „Here *πνεῦμα* apparently more in our modern sense of frame of mind"; Sanday 202: „A particular state, habit or temper of the human spirit"; Zahn, Kommentar 394: „Durch *πάλιν εἰς φόβον* ist gesagt, daß die römischen Christen vor ihrer Bekehrung in dieser Lage und Stimmung Gotte gegenüber sich befunden haben."

[4]) Schmiedel, Kommentar z. d. St. (vgl. Wendt a. a. O.).

[5]) Cornely z. d. St.; J. Weiß, Kommentar z. d. St.: „Der Geist, mit dem der ‚Gott dieser Welt' die Ungläubigen verblendet." Wegen Eph 2, 2 ist das vielleicht vorzuziehen.

„Geist der Welt" ist nichts anderes als Sinn der Welt oder verweltlichter Sinn [1]).

Zuletzt käme noch Phil 1, 27 in Betracht: *ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου.* Der Gedanke an den natürlichen Geist würde gar nicht aufkommen, wenn nicht die Fortsetzung mit *μιᾷ ψυχῇ* vorhanden wäre. Dieser Ausdruck kann möglicherweise nichts mehr als eine Erläuterung oder eine neue Wendung desselben Gedankens sein. In diesem Falle bedeutete *ἐν ἑνὶ πνεύματι* „einmütig". Eine sichere Entscheidung ist aber nicht möglich. Den Vorzug verdient der natürliche Sinn [2]).

Eine neue Nuancierung des Begriffes *πνεῦμα* tritt 2 Kor 12, 18 und wahrscheinlich auch 4, 13 zutage. Dort schreibt der Apostel: *μήτι ἐπλεονέκτησεν ὑμᾶς Τίτος; οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν; οὐ τοῖς αὐτοῖς ἴχνεσιν;* Mit Rücksicht auf die zweite Frage werden die Worte *τῷ αὐτῷ πνεύματι* besser nicht vom göttlichen Geiste verstanden [3]). Vielmehr ist *πνεῦμα* in etwas abstraktem Sinn die Art oder das Gepräge, das eine Handlungsweise hat, ohne daß gerade an die sittliche Gesinnung gedacht werden kann [4]). Eine gute Erklärung wird bei dieser Bedeutung von *πνεῦμα* für die Stelle 2 Kor 4, 13 gewonnen: *ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν.* Die Annahme, daß an den pneumatischen, wunderwirkenden Glauben gedacht sei [5]), empfiehlt sich

---

[1]) Maier z. d. St.: „verkehrte Denk- und Sinnesweise" (vgl. Heinrici und Robertson z. d. St.; Prat II 212 A. 1; Gutjahr II 60).

[2]) Die Beziehung auf den übernatürlichen Geist hat die überwiegende Zahl der Kommentatoren für sich, z. B. B. Weiß 122; Ewald z. d. St.; Maurer 33; Moule 68 A. 2; Müller 104; Lueken bei J. Weiß, Schriften II² 378. Aber auch die oben bevorzugte Erklärung hat ihre Anhänger, z. B. Lipsius, Kommentar 224; Baljon 20; Prat II 422 A. 10. Eph 1, 17: *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* ist sicher vom göttlichen Geiste, dem Ursprung der wahren Weisheit und Offenbarung gemeint. Auch Röm 1, 4 kann die natürliche Bedeutung nicht in Frage kommen (gegen Beyschlag II² 68 ff.; Sanday 9). Ein wirklich nur um des Gegensatzes willen gebildetes Prinzip ist *πνεῦμα ἕτερον* 2 Kor 11, 4. Ebensowenig wie es einen *ἄλλον Χριστόν* und ein *εὐαγγέλιον ἕτερον* wirklich gegeben hat, ebensowenig dieses *πνεῦμα ἕτερον*.

[3]) So Heinrici z. d. St. Zuerst werde durch *πνεύματι* die gleiche übernatürliche Gesinnung hervorgehoben, dann durch *ἴχνεσιν* die Gleichheit des äußeren Verfahrens.

[4]) Auf diese deutet Wendt 122 hin, dem ich im übrigen folge.

[5]) So Gunkel 71.

gar nicht. Eher könnte die von den Vätern und von den meisten neueren Exegeten vertretene Auffassung zutreffen, daß der den Glauben wirkende göttliche Geist gemeint sei[1]). Der Apostel scheint aber nicht mehr sagen zu wollen, als daß sein Glaube derselben Art sei wie der des Psalmisten. Wie der Psalmist glaubte und deshalb sprach, so spricht auch der Apostel aus, was er glaubt. Es handelt sich also keineswegs um eine wichtige Sache, und deshalb ist es wenig wahrscheinlich, daß der Apostel, um eine derartige Übereinstimmung zwischen dem beiderseitigen Glauben zu betonen, auf den gemeinsamen Besitz des einen göttlichen Geistes aufmerksam macht. Ausreichend und einfacher ist, *τὸ πνεῦμα* wie 12, 18 mit „Art“ zu übertragen.

Damit haben wir die Stellen erschöpft, an denen die natürliche Bedeutung des Wortes *πνεῦμα* sicher ist oder wenigstens in Frage kommt. Zuweilen dient es zur Bezeichnung des menschlichen Geistes im Gegensatz zur körperlichen Seite. Stellenweise (Röm 1, 9; 1 Thess 5, 23) hebt es gerade das tiefinnere oder eigentlich geistige Wesen des natürlichen Menschen hervor. Anderwärts entspricht dem Begriffe mehr, was wir Gemüt oder „Mut“ oder Sinn nennen, während ein- oder vielleicht zweimal die mehr abstrakte Bedeutung „Art“ zur Geltung kommt.

Es mag eigentümlich anmuten, daß der Apostel dasselbe Wort *πνεῦμα* zur Bezeichnung einer Seite des natürlichen Menschen verwendet, das, wie wir sehen werden, vorzugsweise einen ganz anderen Begriff, nämlich den des göttlichen Geistes, ausdrückt. Daher die immer wiederkehrenden Versuche, die natürliche Bedeutung grundsätzlich zu bestreiten. Man mag nun wirklich hie und da schwanken, ob *πνεῦμα* den menschlichen oder den göttlichen Geist bezeichne, in einer ganzen Anzahl von Stellen ist jedenfalls die Beziehung auf den ersteren allein statthaft. Dieser Sachverhalt darf nicht irgendwie verdunkelt werden, um eine liebgewordene Theorie zu halten. Paulus ist nicht so schematisch

---

[1]) Auch Sokolowski 71 f. ist dieser Meinung. Der Besitz desselben Glaubensgeistes wird, wie er annimmt, in v. 13 von Paulus und den Christen zu Korinth behauptet. Es ist aber sicher, daß der Apostel die gleiche Art des Glaubens bei sich und dem Psalmisten hervorheben will. Die Unterscheidung zwischen Apostel und Korinthern spielt im Zusammenhang gar nicht die Rolle, die S. ihr zuweist, so daß eine Betonung der Einheitlichkeit des Glaubensgeistes erklärlich wäre.

verfahren, wie ihm von den Vertretern dieser Theorie zugedacht wird, daß er ein Wort nur in einem Sinne anwende [1]).

Der Gebrauch des Wortes *πνεῦμα* für den natürlichen Geist ist ja auch kein dem Apostel eigentümlicher. Es wurden bereits mehrere Stellen aus dem AT namhaft gemacht, die das Wort in der Bedeutung „Mut“ aufweisen [2]). Auch die Bedeutung „menschlicher Geist“ ist dem AT nicht fremd [3]). Die übrigen Schriften des NT stimmen ebenfalls damit überein [4]). Ganz gebräuchlich ist das Wort *πνεῦμα* für den natürlichen Geist in der hellenistischen Literatur [5]).

Der vielfältige Gebrauch, den Paulus von dem Worte *πνεῦμα* macht, hatte für seine Leser und Zeitgenossen nichts Absonderliches an sich [6]). Er trifft hier ganz mit der Gewohnheit seiner Zeit zusammen.

---

[1]) Das Wort *πνεῦμα* teilt diese Eigentümlichkeit mit mehreren anderen Begriffen, die bei Paulus eine wichtige Rolle spielen. „Wenn Paulus vom Fleisch, vom Geist, von der Gerechtigkeit, vom Gesetz redet, so muß aus dem Zusammenhang ermittelt werden, wie er den Umfang und den Inhalt des Begriffs verstanden wissen will.“ (Heinrici, Urchristentum 87.)

[2]) Vgl. oben S. 16 A. 3.

[3]) Ps 51, 12: „Schaffe in mir ein reines Herz, o Gott, und den rechten Geist erneuere in meinem Innern.“ Ez 36, 26: „Ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen“ (dazu Volz 109). Der Parallelismus zwischen „Herz“ und „Geist“ zeigt, daß „Geist“ ein Organ des Menschen ist. Weitere Belege Ps 32, 2; 77, 7; 78, 8; 143, 6 f.; Prd 12, 7.

[4]) Vgl. Mk 8, 12; 14, 38; Mt 27, 50; Lk 23, 46; Apg 7, 59; Hebr 4, 12; 12, 9. 23; Jak 2, 26; 1 Petr 3, 4; Jo 11, 33; 13, 21; 19, 30.

[5]) Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen 43. 136. So heißt es nach ihm in den Zauberpapyri: *τελευτήσαντός σου τὸ σῶμα περιστελεῖ, ὡς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν ἑαυτῷ· εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ.*

[6]) „Alle die verschiedenen Abtönungen, die das Wort *πνεῦμα* bei Paulus annimmt, finden sich in den Zauberpapyri in geradezu klassischen Beispielen“ (Reitzenstein, a. a. O. 43). Man wird aber nicht verkennen dürfen, daß auch in den von R. mitgeteilten Beispielen das *πνεῦμα* eine entschieden materielle Färbung hat, die dem paulinischen Begriff nicht anhaftet. Trotz dieser Einschränkung wird doch das Urteil Cremers (Wörterbuch [9] 884; RE [3] VI 450 f.) erschüttert, daß in der profanen Gräzität *πνεῦμα* nie im psychologischen Sinn als Moment des menschlichen Wesens und seines Personlebens sich finde.

Exkurs 1: Das Verhältnis des natürlichen πνεῦμα zur ψυχή.

Wie der Apostel σῶμα und πνεῦμα verschiedentlich als die beiden Wesensseiten des Menschen, als Leib und Geist, nebeneinander oder gegeneinander stellt, haben wir kennen gelernt. Da aber auch von einer ψυχή, von einer Seele häufiger die Rede ist, möchten wir die Frage nicht ganz umgehen, in welchem Verhältnis das natürliche πνεῦμα zur ψυχή steht.

In einer noch nicht weit zurückliegenden Zeit glaubten manche Forscher eine scharfe Trennung zwischen den beiden Begriffen machen zu müssen, und zwar sollte ψυχή die niederen Lebenskräfte mit Einschluß der Sinnessphäre im Gegensatz zu πνεῦμα, den höheren, rein geistigen Kräften bezeichnen [1]).

Dieser Ansicht widerstreben 2 Kor 1, 23 und 12, 15. Zeigt letztere Stelle, daß der Apostel die ψυχαί der Menschen zu retten trachtet und für sie sein ganzes Sein hinzuopfern bereit ist, so muß gerade die ψυχή in seinen Augen den höchsten Wert haben und kann deshalb nicht allein die niederen Kräfte des leiblichen Lebens umfassen [2]). Und wenn er an der anderen Stelle gegen seine Seele [3]) Gott zum Zeugen anruft, so muß ψυχή wiederum den wertvollsten Teil der menschlichen Natur, wenn nicht allein, so doch wenigstens mitbezeichnen.

Nach Eph 6, 6; Kol 3, 23 sollen die Sklaven ihren Herren keinen äußerlichen, gezwungenen Dienst (ὀφθαλμοδουλεία) leisten,

---

1) Z. B. Lüdemann 5. 6. 39 f. Allerdings gibt er für die kleineren Paulinen die geistige Bedeutung der ψυχή zu (S. 40 A. 2). Entschiedener noch verwirft Chapuis 230. 233 jede höhere Auffassung derselben. Die Seele stehe nicht auf der hohen Stufe wie bei den Griechen, sie sei nur das Lebensprinzip des materiellen Organismus. Bovon II 148 glaubt bei Paulus eine deutliche Trichotomie feststellen zu können. Die Seele sei der niedere Teil, der sich entwickle, ohne von Gott einen Gnadeneinfluß zu erfahren.

2) Angesichts einer solchen Äußerung wird das Urteil von B. Weiß, Lehrbuch [7] 250 als entschieden falsch gelten müssen, daß ψυχή nirgends als Trägerin des höheren, Gott verwandten Lebens erscheine. Eine genaue Parallele hat 2 Kor 12, 15 an Hebr 10, 39: ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς.

3) Diese Übersetzung dürfte jetzt zum Siege gelangen, seitdem Deißmann, Licht vom Osten [2] 227 zu diesem Gebrauch des ἐπί eine Parallele geliefert hat. Klöpper und Heinrici hatten sie schon vorher in ihren Kommentaren verteidigt. Aber auch, wenn man liest „auf meine Seele“, bleibt die Beziehung von ψυχή auf den innersten Menschen.

sondern ἐκ ψυχῆς den Willen Gottes darin erfüllen [1]). Auch hier erscheint die Seele als das innerste Wesen des Menschen, als Sitz der Persönlichkeit.

Röm 2, 9; 11, 3; 13, 1 vertritt ψυχή als pars pro toto den ganzen Menschen, während es Röm 16, 4; Phil 2, 30; 1 Thess 2, 8 zur Bezeichnung des leiblichen Lebens dient. Weder die eine noch die andere Art der Verwendung bietet einen Anhaltspunkt für die bekämpfte Auffassung der ψυχή [2]).

Eine Stütze könnte sie an 1 Thess 5, 23 haben. Da in der Hl. Schrift im allgemeinen und in den paulinischen Briefen im besonderen die Dichotomie des Menschen festgehalten und gelehrt ist, kann es nicht die Absicht des Apostels gewesen sein, 1 Thess 5, 23 eine Dreiteilung des Menschen zu behaupten [3]). Auch in der vorchristlichen griechischen Philosophie ist eine Trichotomie des Menschen in πνεῦμα, ψυχή und σῶμα nirgendwo deutlich ausgesprochen worden [4]). Um so weniger haben wir Veranlassung, ohne durchschlagende Gründe eine solche bei Paulus anzunehmen. Man hat auch eine Trichotomie in der Form finden wollen, daß πνεῦμα den übernatürlichen Geist im Christenmenschen bezeichne [5]).

---

[1]) Paulus fordert mit dem Ausdruck ἐκ ψυχῆς einen Dienst, bei dem sich der Mensch mit seiner innersten Persönlichkeit hingibt. Barth 319 will im Anschluß an Calvin übersetzen „mit Mut, mit Eifer". Ψυχή kann diese Bedeutung haben (s. die Fortsetzung im Text), sie ist aber hier weniger am Platze.

[2]) Der Apostel knüpft in diesen Stellen an den hebräischen Sprachgebrauch an. Deshalb bezeichnet ψυχή hier zunächst wie häufig נֶפֶשׁ den Lebenshauch, das animalische Lebensprinzip. Aber man kommt mit dieser Bedeutung von ψυχή nicht überall aus, wo Paulus das Wort verwendet. Aus manchen Stellen folgt mit Sicherheit, daß die Seele das geistige Wesen des Menschen einschließt. Es ist unrichtig, ohne Einschränkung zu erklären: „Die Seele ist das nach biblischer Anschauung dem Blute innewohnende animalische Lebensprinzip" (Beyschlag II [2] 28; ähnlich Chapuis 230).

[3]) Dasselbe Urteil gilt für Hebr 4, 12.

[4]) Das hat v. Dobschütz 229 f. mit Recht ins Licht gestellt. Allein die Anschauung von wirklichen Teilen der Seele, die die Einheit des Seelenlebens sprengen mußte, hatte doch namhafte Vertreter, vor allem in Plato (Zeller II [4], 1, 843 ff.), in Posidonius (Zeller III [4], 2, 198). Und wenn nach Philo (Zeller, a. a. O. 443 f.) die ernährende und empfindende Seele aus den luftartigen Teilen des Samens besteht, während die Vernunft von außen her erst hinzutritt, so ist auch hier im Prinzip die Dreiteilung gegeben.

[5]) Schmidt 73. Jede Trichotomie lehnen ab Cremer, RE [3] VI 457; Feine, Theologie [2] 430; Beyschlag II [2] 45, sowie die unten S. 25 A. 2 vermerkten Exegeten.

Aber die Beziehung auf den göttlichen Geist oder das übernatürliche Leben im Menschen wurde schon als nicht angängig zurückgewiesen [1]). Das an erster Stelle stehende πνεῦμα bedeute, so hat Wendt 123 gemeint, den ganzen Menschen, dem ψυχή und σῶμα in Apposition als Bezeichnungen für die beiden Wesensteile der menschlichen Natur folgten. An Stellen wie Gal 6, 18; Phil 4, 23 mag allerdings die Bedeutung „Mensch" für πνεῦμα nicht unmöglich sein, aber 1 Thess 5, 23 wäre es doch gar zu sonderbar, daß πνεῦμα in ψυχή und σῶμα zerlegt und dadurch erläutert würde. Am meisten befriedigt immer noch die Ansicht, daß πνεῦμα die höhere, geistige Seite aus der ψυχή heraushebt. Der Apostel koordiniert sodann πνεῦμα, ψυχή und σῶμα, um die Bewahrung des gesamten Menschen anschaulich und eindringlich einzuschärfen [2]). Die Dreiteilung ist nur als rhetorische Wendung anzusehen.

Bei der Sachlage, wie sie im vorhergehenden geschildert wurde, haben wir gar keine Veranlassung, 1 Kor 2, 14 (ψυχικὸς ἄνθρωπος) und 15, 44 (σῶμα ψυχικόν) den Begriff ψυχή einzuengen und auf die niederen Kräfte unter Ausschluß des eigentlich geistigen Elementes zu beschränken. Auch der Zusammenhang jener Stellen liefert keinen Grund dafür.

Der ψυχικὸς ἄνθρωπος (1 Kor 2, 14) ist der Mensch im Besitze seiner natürlichen Kräfte, zu denen auch die Denkfähigkeit gehört. Daß diese dem ψυχικὸς ἄνθρωπος eignet, ist schon deshalb sicher, weil der Apostel unmittelbar vorher den pneumatischen Lehren, zu deren Einsicht nur der vom göttlichen πνεῦμα erfüllte Mensch befähigt ist, die Lehren menschlicher Weisheit entgegensetzt, die gewiß als das Ergebnis menschlichen Denkens, menschlicher ψυχή charakterisiert werden sollen. Paulus will mit aller Schärfe hervorheben, daß es sich beim Evangelium Jesu Christi nicht um eine menschliche Spekulation handelt, sondern um eine Weisheit, die, aus göttlichem Geiste geboren, nur dem vom göttlichen Geiste beschwingten Verstande zugänglich ist [3]).

---

[1]) Vgl. oben S. 10 und Prat II 76 A. 4.

[2]) Exegeten verschiedenster Richtung kommen in dieser Erklärung überein: Simar 51; Pfleiderer, Urchristentum I² 193; Bornemann 247: „Πνεῦμα ist die höhere, rein geistige Seite des inneren Lebens". Verfehlt ist allerdings der Ausdruck: „Paulus wechselt zwischen der dichotomischen und trichotomischen Anschauung des menschlichen Wesens"; Schmiedel, Handkommentar zum NT II 25; Wohlenberg z. d. St.; Gutjahr, Kommentar I 92 f. [3]) Vgl. Wendt 126 ff.

Ψυχικός ist auch nach anderen Stellen der Hl. Schrift und nach einem auch in den Mysterien nachweisbaren Sprachgebrauch der natürliche, rein irdische Mensch, der nicht von der Gnade und dem göttlichen πνεῦμα bestimmt ist[1]). Zur ψυχή gehört die natürliche Denkkraft. Es liegt weder die spätere Spekulation der Gnostiker über die drei Klassen von Menschen, die σαρκικοί, ψυχικοί und πνευματικοί, zugrunde, noch beschränkt sich ψυχικός auf das Animalische[2]). Der Gegensatz ist nicht animalisch-geistig, sondern irdisch-göttlich[3]).

1 Kor 15, 44 ist σῶμα ψυχικόν entsprechend ein Leib, der das Menschlich-Irdische noch nicht abgestreift hat. Doch ist namentlich wegen v. 45 zu urteilen, daß hier die jüdische Terminologie durchschimmert, und σῶμα ψυχικόν ein Leib ist, den der animalische Lebenshauch der ψυχή belebt und in seiner Verfassung bestimmt. Die Worte des Zitates v. 45: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν besagen doch wohl, daß Adam zu einem animalischen Lebewesen wurde[4]). Ψυχή kann der animalische

---

[1]) Es heißt Jak 3, 15: οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης; Jud 19: οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Wie sich der in der jüdischen Literatur nicht nachweisbare Terminus ψυχικός aus der Mysterienliteratur erklärt, hat Reitzenstein, Mysterienreligionen 43. 111 f. 151 f. nachgewiesen. So findet sich in der sog. Mithrasliturgie ψυχικός unmittelbar neben ἀνθρώπινος, offenbar in der gleichen Bedeutung: ὑπεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως (Dieterich 4, Z. 23 f.). Diese Bedeutung „nur menschlich" paßt 1 Kor 2, 14 vortrefflich (vgl. J. Weiß, Kommentar 70), während 15, 44 eine mehr der hebräischen Terminologie sich nähernde Nuance vordringt. Der irdische Mensch begreift nicht die übernatürlichen Dinge, und der irdische Leib geht nicht, so wie er ist, in den Himmel ein. Cremer, Wörterbuch[9] 1075 übersetzt deshalb zwar richtig ψ. α. mit „der natürliche Mensch", aber der Zusatz, daß es eine ethisch zu wertende Bezeichnung wäre, geht über den Sinn hinaus, den der Ausdruck bei Paulus hat. Dagegen kündigt sich der ethische Ton Jak 3, 15; Jud 19 an.

[2]) Gegen Lietzmann, Kommentar 91. Richtig urteilt Robertson 49: „Ψυχή is not used in N T in a bad sense, to distinguish the animal form from the spiritual principle in the human soule, yet ψυχικός is used of a man whose motives do not rise above the level of merely human needs and aspirations." Vgl. Prat II 108; Gutjahr II 64.

[3]) Σάρκινοι (3, 1) oder σαρκικοί (3, 3) stehen nicht eine Klasse tiefer als die ψυχικοί (2, 14). Hier wie dort handelt es sich um Menschen, die nicht vom übernatürlichen πνεῦμα geleitet sind. Es hat durchaus den Anschein, daß die drei Bezeichnungen in ihrer Bedeutung gleich sind.

[4]) „Ame vivante veut dire être animé d'un principe de vie, être vivant animal" (Prat II 264).

Mensch, wie er auf Erden lebt, heißen, weil die animalische Art nach biblischem Sprachgebrauch mit der ψυχή zusammenhängt. Einen niederen Beigeschmack hat das Wort aber auch hier keineswegs [1]). Der Mensch als ψυχὴ ζῶσα umfaßt den natürlichen Geist mit, mag auch an diesen 1 Kor 15, 45 zunächst nicht gedacht sein.

Die kurze Übersicht zeigt, daß ψυχή keineswegs begrifflich auf die niederen Lebenskräfte beschränkt ist, sondern „sich auf den Gesamtumfang der nicht-körperlichen Wesensseite des Menschen erstreckt" (Wendt). Wir stehen also vor der Tatsache, daß der geistige Teil des Menschen sowohl durch πνεῦμα als auch durch ψυχή bezeichnet ist. Nur so viel ist richtig, daß πνεῦμα stets gerade die geistige Seite des Menschen, mehrfach im Gegensatz zur körperlichen, hervorhebt, während ψυχή die niederen Lebenskräfte oft mitbegreift und zuweilen den irdischen Menschen oder sein irdisches Leben bedeutet. Oft, nicht immer; denn Eph 6, 6; Kol 3, 23 ist ψυχή im Gebrauch gerade für den inneren Menschen. Ἐκ ψυχῆς ist gleichbedeutend mit ἐκ καρδίας (Röm 6, 17; 2 Kor 5, 12). „Seele und Geist sind nicht verschiedene Teile, sondern nur verschiedene Namen für den einen Menschen, zwischen denen nur insofern unterschieden werden kann, als beim ersten mehr die Einheit des inneren und äußeren Menschen, beim zweiten mehr ihr Gegensatz in Betracht kommt" [2]). Das Wörtchen „mehr" ist freilich nicht zu übersehen [3]).

---

[1]) Wie Bousset bei J. Weiß, Schriften II² 156 wohl meint, wenn er sagt: „Ψυχή das niedere sinnliche Seelenleben".

[2]) Pfleiderer, Urchristentum I² 193. Seine oben angenommene Definition ist zutreffender als die Th. Simons 37, die er zustimmend zitiert: „Das innere Wesen des Menschen heißt ψυχή, sofern es in σάρξ hineingesenkt, mit ihr verknüpft ist; der Name πνεῦμα kommt ihm zu, insoweit es trotzdem noch Freiheit und Unabhängigkeit von der σάρξ beweist." Simon hat sich viel um eine genaue Abgrenzung der Begriffe bemüht. Indessen besitzt Paulus in diesem Punkte keine bestimmte Terminologie. Der Bedeutungen und Nuancen sind zu viele, als daß eine ausreichende Definition gegeben werden könnte. Die Tatsache, daß Paulus kein ausgesprochenes System der Psychologie liefert, wird von vielen Forschern zugestanden, vgl. z. B. Prat II 68: „Jamais, il n'eut l'intention de construire un système de psychologie rationnelle"; Feine, Theologie² 429 f.; Chapuis 230.

Einzuräumen ist, daß an Stellen wie Phil 1, 27; 2, 2. 30; Eph 6, 6; Kol 3, 23 ψυχή als der innerste Kern des persönlichen, individuellen Lebens erscheint (vgl. B. Weiß, Lehrbuch⁷ 247 A. 7; Philipperbrief 122 A. 1) wie zuweilen im AT. Sehr schön sagt Baljon 20 bei der Erklärung von Phil 1, 27: „Sie sollen handeln, als wären sie ein Individuum, eine psychologische Einheit."

[3]) Ganz ähnlich lautet das Urteil Atzbergers 10 A. 2 über das Verhältnis von Seele und Geist im A T: „Höchstens kann man sagen, רוּחַ be-

Die Untersuchung des ersten Kapitels hat ergeben, daß *πνεῦμα* zuweilen nicht gerade den „Geist", als vielmehr den „Mut" oder das „Gemüt" des Menschen bezeichnet. Es spricht für die nahe Verwandtschaft von *πνεῦμα* und *ψυχή*, wenn letzteres Wort in ähnlicher Bedeutung bei Paulus sich findet. Die Aufforderung an die Philipper: *μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες* (1, 27) und: *σύνψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες* (2, 2) ist doch nur eine Aufforderung zur Einmütigkeit im Kampfe für den Glauben und zu einmütigem, gleichgesinntem Denken. Gute Nachrichten aus den Gemeinden sind für den Apostel eine Erquickung des Gemütes (2, 19: *εὐψυχῶ*), wie desgleichen der Besuch und das mannhafte Eintreten des Onesimus für ihn während der Gefangenschaft (2 Tim 1, 16: *ἀνέψυξεν*). 1 Thess 5, 14 bietet *ὀλιγόψυχοι* im Sinne von „Kleinmütigen". Der Apostel freut sich, in Timotheus einen gleichgesinnten Freund zu haben (Phil 2, 20: *ἰσόψυχον*) [1]).

II. Kapitel.

Πνεῦμα in seiner Bedeutung „übernatürliche Kraft".

§ 1. *Πνεῦμα* als bewirkende Macht ekstatischer und anderer außergewöhnlicher Erscheinungen.

Die Tatsache, daß Paulus das göttliche *πνεῦμα* durchgängig als eine Kraft kennzeichnet, hat sich allen Forschern aufgedrängt [2]).

---

deute zunächst die Seele als immaterielle Substanz, insofern sie vom Leibe wesentlich verschieden ist, נֶפֶשׁ aber die Seele, insofern sie mit dem Leibe verbunden ist und in dieser Verbindung die eine menschliche Person bildet." Auch J. Weiß, Kommentar 69 urteilt: „Die Gleichsetzung von *πνεῦμα* und *ψυχή* ist populärer biblischer Sprachgebrauch, der aber auch im Griechischen weit verbreitet ist." Was das letztere anbetrifft, so bringt Reitzenstein, a. a. O. 136 f. Beispiele aus den Zauberpapyri. So heißt es einmal mit Bezug auf einen Gott: *σὺ εἶ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὀσίρεως ..., σὺ εἶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἄμμωνος.* Bei Epiktet findet sich *πνεῦμα* nur an zwei Stellen, jedesmal synonym mit *ψυχή*. (So Bonhöffer 67.) *Πνεῦμα* ist aber mehr die stoffliche Basis des Geistigen; das Geistige wird durch *ψυχή, προαίρεσις, λόγος, ἡγεμονικόν* bezeichnet (Bonhöffer 163 f.). Der Unterschied dieses Gebrauchs vom paulinischen ist bezeichnend. Abgesehen von dem Materialismus des Stoikers, dem der Apostel fernsteht, ist bei diesem eher *ψυχή* das Substrat des *πνεῦμα*, sicher aber *πνεῦμα* immer das höhere und rein geistige Wesen im Menschen.

[1]) Zu vergleichen ist Hebr 12, 3: *ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι.*

[2]) Dieser Tatsache ist sich auch Lebreton 334 wohl bewußt: „On a justement remarqué comme un des traits caractéristiques de la théologie

Diese Grundbedeutung offenbart sich am deutlichsten dort, wo das Wort *δύναμις*, Kraft, in einer Weise verwendet wird, daß es geradezu *πνεῦμα* vertritt. Die Auferweckung ist einmal durch die *δύναμις* (1 Kor 6, 14; 2 Kor 13, 4), das andere Mal durch das *πνεῦμα* vermittelt gedacht (Röm 8, 11). Das Bild der Einwohnung im Menschen paßt auf den Geist (1 Kor 6, 19: *τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος*) und auf die Kraft (2 Kor 12, 9: *ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ*). Die Gleichung zwischen Geist und Kraft darf auch hier vollzogen werden. 2 Kor 10, 4 stehen *ὅπλα δυνατά* und *ὅπλα σαρκικά* einander gegenüber. Da sonst *πνεῦμα* und *σάρξ*, *πνευματικός* und *σαρκικός* Gegensätze sind, könnte *δυνατά* durch *πνευματικά* ersetzt werden [1]). Eph 3, 20: *κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν*; 2 Thess 1, 11: *καὶ πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει* und 2 Tim 1, 8: *συνκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ* entspricht der Gebrauch von *δύναμις* durchaus dem Gebrauch, den der Apostel anderwärts von *πνεῦμα* macht. Man vergleiche nur Eph 2, 2: *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας* mit der eben zitierten Stelle 3, 20. Erwähnung verdient ferner, daß Eph 3, 7; Phil 3, 21; Kol 1, 29 nicht gerade *δύναμις*, aber *ἐνέργεια* synonym mit *πνεῦμα* sich findet, Eph 6, 10 *κράτος* oder *ἰσχύς*. Und lehrt nicht auch der Vergleich von 2 Thess 2, 11: *ἐνέργεια πλάνης* mit 1 Tim 4, 1: *πνεύματα πλάνα*, von Röm 8, 38: *δυνάμεις*; 1 Kor 15, 24; Eph 1, 21: *πᾶσα δύναμις* mit Eph 6, 12: *τὰ πνευματικά*, daß Geist und Kraft für den Apostel identische Begriffe sind? [2])

Zu demselben Ergebnis führt die Betrachtung der Stellen Röm 15, 13. 19: *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*; 1 Kor 2, 4: *ἐν ἀπο-*

---

paulinienne l'alliance intime des deux concepts d'esprit et de puissance.“ Daß nicht überall die Persönlichkeit des Geistes anerkannt werden kann, sagt uns Prat I³ 324: „Il appel esprit non seulement la troisième personne de la Trinité mais l'ensemble des dons, des propriétés et des grâces, en un mot la nature nouvelle que la personne de l'Esprit-Saint produit en nous.“ Vgl. z. B. noch Feine, Theologie² 438 f.

[1]) Umgekehrt ließe sich Röm 5, 6 *ἀσθενῶν* mit *σαρκικῶν* vertauschen. 2 Kor 11, 21 steht *ἠσθενήκαμεν* in derselben Bedeutung wie kurz vorher (v. 18) *καυχῶνται κατὰ σάρκα*.

[2]) Wendt 146 erkennt mit Recht den Gebrauch von *δύναμις* für *πνεῦμα* 1 Kor 5, 4 an mit der Begründung, daß „die in v. 3 und 4 vorhergehende Benutzung des Wortes *πνεῦμα* zur Benennung des menschlichen Geistes Anlaß war, den Gottesgeist Christi einfach als *δύναμις* zu bezeichnen.“

δείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως[1]); 15, 43: σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν; Gal 3, 5: ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν; Eph 3, 16: δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ; 1 Thess 1, 5: καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ; 2 Tim 1, 7: πνεῦμα δυνάμεως. An mehreren dieser Stellen ergibt die Zusammenordnung von πνεῦμα und δύναμις ein ἓν διὰ δυοῖν. Daß dem hl. Paulus der Gebrauch eines solchen nicht fremd ist, dafür ist doch wohl Eph 1, 19 ein schlagender Beweis: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ; ähnlich 6, 10: ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ[2]).

Angesichts dieser Tatsachen wird der enge Zusammenhang, ja die stellenweise vollzogene Identifikation der Begriffe πνεῦμα und δύναμις nicht bestritten werden können. Bei der Untersuchung der Frage, was πνεῦμα ist, geht man am besten von dieser offenbaren Tatsache aus und nicht von der Persönlichkeit des πνεῦμα[3]), von der wir, gestützt auf die göttliche Offenbarung und die Lehre der Kirche, überzeugt sind. Zu dieser Methode veranlaßt die rein taktische Rücksicht auf die protestantischen Forscher der freien Richtung, die jede Persönlichkeit des πνεῦμα bei Paulus ablehnen. Es ist aber auch wohl sachlich der gewiesene Weg für eine wissenschaftliche Untersuchung, die den Glauben nicht voraussetzen darf.

Die Berechtigung dieses Vorgehens ergibt sich auch daraus, daß in den früheren Perioden der göttlichen Offenbarung der Geist Gottes zunächst als Kraft Gottes kundgetan wird. Die ersten

---

[1]) Die griechischen Väter Theophylakt, Chrysostomus und Theodoret dachten bei δυνάμεως an Wunder. In diesem Falle wäre δυνάμεων zu erwarten. Richtig Maier, Kommentar z. d. St.: „Beweis, den die Kraft des Geistes, der mächtig wirkende Geist führt." Er nennt den Ausdruck „hendiadystisch".

[2]) Heinrici, Kommentar zu 1 Kor 2, 4 lehnt ein ἓν διὰ δυοῖν ab. Die oben dargelegten Tatsachen empfehlen aber daran festzuhalten. Nösgen, Der hl. Geist 44 A. glaubt 2 Kor 6, 6 f. den entscheidenden Beweis gegen die Identifikation von πνεῦμα und δύναμις finden zu können. Wenn aber ἐν πνεύματι ἁγίῳ und ἐν δυνάμει θεοῦ nebeneinander aufgeführt werden, so ist dadurch die Nichtidentität ebensowenig erwiesen wie durch 1 Kor 2, 4, wo beide Wörter ebenfalls zusammenstehen.

[3]) Das tut z. B. Holzmeister in seiner Schrift: 2 Kor 3, 17. Dominus autem Spiritus est. Er trägt in Konsequenz dieser Methode die persönliche Auffassung des πνεῦμα in Texte ein, wo sie ausgeschlossen oder nicht sicher zu erweisen ist.

Aufschlüsse, die uns vom göttlichen Geiste in den älteren Bestandteilen des AT gegeben werden, lauten dahin, daß Gottes Geist eine Kraft sei oder, was fast dasselbe besagt, daß *πνεῦμα* nichts anderes sei als Gott selbst, insofern er in der Welt, namentlich im Menschen tätig wird [1]). Diese älteste Anschauung geht auch in den späteren Perioden nicht unter, wo das göttliche *πνεῦμα* mehr und mehr als Person hervortritt, bis es im NT, beim Abschluß der Offenbarung, seine selbständige, vom Vater und Sohn unterschiedene Persönlichkeit ganz enthüllt. In den paulinischen Briefen gestatten uns nur wenige Stellen, wie wir sehen werden, zu dieser letzten Erkenntnis vorzudringen. Im großen und ganzen herrscht hier die Vorstellung von *πνεῦμα* als Kraft.

Kraft ist *πνεῦμα,* aber nicht jede Kraft ist *πνεῦμα,* sondern nur eine solche, wie sie dem bloßen Menschen nicht zur Verfügung steht, insbesondere die Kraft, die Gott eignet und mit der Gott wirkt. Den Menschen, wie ihn die Natur erzeugt, wie er unbeeinflußt von göttlicher Einwirkung ist, nennt Paulus *σάρξ, σαρκικός* oder *ψυχικός* [2]). Der Apostel kann sich nicht genugtun in der Betonung, daß dieser natürliche, fleischliche Mensch Gott und die göttlichen Dinge, wie sie uns durch Jesus Christus geoffenbart worden sind, nicht zu erfassen und zu beurteilen, nicht zu erstreben und zu erreichen vermag. Der natürliche Mensch ist nicht so, wie Gott den Menschen will, er ist nicht gerecht vor Gott, selbst wenn er die Werke des Gesetzes vollbringen könnte. Der Satz: *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ* (Gal 2, 16) wird so allgemein, so ohne jede Einschränkung ausgesprochen, daß es verkehrt wäre, ihn dahin zu verstehen, der natürliche Mensch sei vor Gott nur deshalb nicht gerechtfertigt, weil er das Gesetz nicht erfüllt. Im Zusammenhang der verwandten Stelle Röm 3, 20 führt uns Paulus die Unmöglichkeit des Gerechtseins gegenüber Gott unter Hinweis auf die Tatsache vor, daß eben alle Menschen Übertreter des Gesetzes, Sünder geworden sind. Diese allgemeine Erfahrung erklärt sich für den Apostel nur dadurch, daß die Sünde — *ἡ ἁμαρτία* — eine Herrschaft über den natürlichen Menschen ausübt, der er sich vermittels seiner natürlichen Kräfte nicht entziehen kann (Röm 7). Mag auch der innere Mensch — *ὁ νοῦς, ὁ ἔσω ἄνθρωπος* — unter dieser Sünden-

---

[1]) Vgl. **Lebreton** 100 ff.

[2]) Eine allseitige Erörterung des Begriffes *σάρξ* ist nicht beabsichtigt.

herrschaft seufzen und ihr widerstreben, zu einer Überwindung der Sünde und zur praktischen Durchführung des Gesetzes kommt es nicht. Selbst das jüdische Gesetz, wenn es auch von Gott stammte und an sich gut, vortrefflich, heilig und bestimmt war, die Menschen zum wahren Leben zu führen (Röm 7, 10. 12. 14) — die Kraft, es zu vollbringen, hat es den Menschen nicht zu geben vermocht (Röm 8, 3: τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου; Gal 4, 9: τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα)[1]. So haftet dem fleischlichen Menschen das Merkmal der Schwäche und Unzulänglichkeit an, soweit es sich um die Erfüllung des göttlichen Gesetzes und um die Rechtfertigung vor Gott handelt.

---

[1]) Was unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4, 3. 9; Kol 2, 8. 20) zu verstehen sei, ist eine noch immer lebhaft umstrittene Frage. Ziemlich allgemein abgelehnt und zwar mit vollem Recht wird die früher viel verbreitete Ansicht, daß die religiösen Anfangsgründe, das ABC der Religion oder allgemeiner die Anfänge der Erkenntnis (Sieffert z. d. St.), Menschensatzungen, mosaisches Gesetz (Prat II 148 ff.) gemeint seien. Allein schon der Genitiv τοῦ κόσμου muß entschieden von dieser Erklärung abraten. Anhänger dieser mehr und mehr verlassenen Auffassung waren Thomas v. Aquin, Comment. z. d. St.; Windischmann z. d. St.; Nösgen, Offenbarung II 371 A. 2; Cremer, Wörterbuch [9] 969. Strittig ist aber noch, ob es sich um persönliche Wesen handelt oder um die Bestandteile der Welt. Letztere Ansicht, die von Reithmayr 314; Abbott 247; Ewald, Kolosserbrief 367 ff.; Zahn, Kommentar zu Gal 4, 3. 9; Walter 146 ff. aufrechterhalten wird, kann nicht durch den einfachen Hinweis widerlegt werden, die ἐπίτροποι καὶ οἰκόνομοι (Gal 4, 2) seien jedenfalls persönliche Wesen und als Gegensatz von κατὰ Χριστόν (Kol 2, 8) werde wieder ein persönliches Wesen gedacht sein (gegen Dibelius, Geisterwelt 79 f. u. a.). Gal 3, 23 f. ist das Gesetz personifiziert (παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν). Zahn und Walter können sich mit Recht darauf berufen, daß Kol 2, 20 τὰ στ. τ. κ. mit κόσμος auf gleicher Stufe stehen. Aber es ist, wenn man bei der Beziehung auf die Weltelemente halt macht, schwer zu begreifen, wie Paulus den Galatern 4, 8 f. zum Vorwurf machen kann, daß sie unter die Knechtschaft derjenigen zurückkehren, die φύσει μὴ ὄντες θεοί sind. Diese sind mit den στ. identisch. Der Hinweis Walters 155 auf Röm 1, 25 kann nicht widerlegen, daß diese Wesen persönlich gemeint sind. Dem Apostel sind Dämonen, die die Menschen beeinflussen und unter ihre Macht beugen, wohl bekannt. Es genügt, an Eph 6, 12; 1 Kor 10, 19 f. zu erinnern.

Darin aber scheinen Zahn und Walter recht zu haben, daß sie den Gedanken an Gestirngeister ablehnen (Klöpper, Kommentar zu Kol 2, 8. Lipsius, Kommentar zu Gal 4, 3. Lietzmann z. d. St. Dibelius, a. a. O. 81, der aber auch an Elementargeister denkt. Clemen, Religionsgesch. Erklärung 82. Bousset, Rel. d. Judentums [2] 372. Wendland 348 A. 2. Pfister 425). Liest man Kol 2, 21, so wird man Zahn, a. a. O. 195 A. 75

Diese Unzulänglichkeit des natürlichen Menschen erstreckt sich auch auf die Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten (1 Kor 2, 11: *τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*; v. 14: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστιν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται*). Weil die Korinther noch fleischlich, d. h. allzu natürlich-menschlich dachten und handelten, waren sie nicht fähig, die hohe Weisheit der göttlichen Offenbarung zu fassen. Der Apostel mußte wie zu Kindern zu ihnen reden und statt fester Speise ihnen Milch reichen (3, 1 ff.). Diese natürliche Schwäche der Erkenntnis wirkte auch in den Christen gewordenen Römern nach. Daher redet er zu ihnen in Worten und Vergleichen, die sich der menschlich-schwachen Fassungskraft anpassen (Röm 6, 19: *ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν*)[1]). Und wenn der Apostel 2 Kor 10, 3 f. sagt, daß er gegen Widersacher

beistimmen, daß „das am stärksten hervortretende Moment mit den Gestirnen und deren Lauf nichts zu tun hat". Gal 4, 10: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς* dürfte für Gestirngeister nicht beweisend sein. Es verdient den schärfsten Widerspruch, wenn Reitzenstein, Poimandres 287 aus dem *παρατηρεῖσθε* ein *σέβεσθε* herausliest, um den Satz an die Seite einer Stelle des Kerygma Petri zu rücken. Paulus wird persönliche, verderbliche Mächte im Auge haben, die nach zeitgenössischer, jüdischer und hellenistischer Meinung über die Dinge der Welt regierten. Unter ihre drückende Herrschaft kehren die Christen zurück, die die Hauptsache des christlichen Glaubens und Lebens aus den Augen verlieren und durch Beobachtungen äußerlicher, gesetzlicher Bestimmungen ihr Heil zu schaffen meinen. An Engel, die den Elementen vorgesetzt sind, dachte v. Soden, Kommentar 43 f.

[1]) 1 Kor 3, 4 hat das Wort *ἄνθρωποι* denselben Sinn wie *σάρξ* in der oben angegebenen Bedeutung. Auf gleiche Weise ist *ἀνθρώπινον* in der Stelle des Römerbriefes zu erklären. Der Apostel kann nicht sagen wollen, daß er mit Rücksicht auf die sittliche Schwäche keine zu schweren Anforderungen stelle; er fordere nur „Menschliches" (so Bisping, Kommentar 263 f.; Schaefer, Kommentar 208 f.; B. Weiß, Römerbrief 287; Cornely, Comment. 338 mit den meisten katholischen Exegeten). Das paßt nicht in den Zusammenhang. Vielmehr will Paulus sich entschuldigen, daß er von dem Leben in der Gerechtigkeit den Ausdruck *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* (v. 18) gebraucht, der eigentlich unzutreffend ist, den er nur anwendet, um die Sache zu veranschaulichen, denn „ihr Fleisch ist schwach". Cornely wendet gegen diese Erklärung ein: „nomen carnis nusquam ad solum intellectum restringitur." Wenn aber die römischen Christen das wahre Verständnis für das, was das christliche Leben eigentlich ist, noch nicht haben, so ist das nicht nur eine Erkenntnisschwäche, sondern diese Tatsache beruht auf einer sittlichen Schwäche (vgl. Zahn z. d. St.). Daß solche Schwäche aber wirklich den natürlichen Menschen hindert, die göttliche Wahrheit und

der göttlichen Wahrheit Waffen gebrauche, die von Gott her Macht in sich haben und alle feindlichen Pläne zunichte machen, und diesen durch Gott machtvollen Waffen fleischliche gegenüberstellt, so sehen wir abermals, daß von der σάρξ Schwäche unzertrennlich ist. Menschenweisheit kann vor der göttlichen Wahrheit nicht bestehen.

Diese Schwäche der menschlichen Natur offenbart sich auch in der Hinfälligkeit des irdischen Leibes, die sich im Tode und in der Verwesung vollendet (Gal 4, 13: *δι᾽ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον*; 1 Kor 7, 28: *θλίψιν τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι*; 15, 42: *σπείρεται ἐν φθορᾷ*; 43: *σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ*).

Diesem natürlichen Menschen, der auf sich selbst gestellt und auf seine Kraft angewiesen, in seinem körperlichen Sein, in seinem sittlichen Wollen und in seiner Erkenntnis, soweit sie sich mit göttlicher Wahrheit befaßt, das Kennzeichen der Schwäche trägt, so daß er der Sünde und dem Tode erliegt, wird das πνεῦμα als übernatürliche, göttliche Kraft entgegengestellt. Das πνεῦμα leistet auf allen Gebieten, was die σάρξ nicht vermag, und ruft durch seine außergewöhnlichen, übermenschlichen Leistungen die Verwunderung und das Erstaunen des einfachen Menschen hervor. Und je seltsamer und außergewöhnlicher eine Erscheinung zunächst auf dem Gebiete des menschlichen Lebens war [1]), um so mehr haben die Juden und die Christen der apostolischen Zeit dahinter den Hauch des göttlichen πνεῦμα, die göttliche Kraft verspürt.

Es ist nicht nächster Zweck dieser Arbeit, die verschiedenen Wirkungen des πνεῦμα nach der Anschauung des Apostels Paulus zu beschreiben. Wohl aber glauben wir eine Übersicht über diese Wirkungen geben zu müssen, weil nur so anschaulich und überzeugend nachgewiesen werden kann, was πνεῦμα ist [2]). Die folgenden

---

die innere Freiheit zu erfassen, das sagt der Apostel auch 1 Kor 2 u. 3 (vgl. Sanday 168 f.). Der Einwand, daß der Apostel sich nicht zu entschuldigen brauche, wenn er von dem „Dienste der Gerechtigkeit“ rede, da er doch sich selbst *δοῦλος τοῦ κυρίου* nenne und oft genug von *δουλεύειν τῷ κυρίῳ* spreche, ist auch hinfällig. In dem Zusammenhang von Röm 6, 19 hat das Wort *δουλεία* einen bösen Beigeschmack. Ein „Geknechtetsein“ ist das Leben in der Gerechtigkeit nicht, wie es das Leben unter der Herrschaft der Sünde war.

[1]) Wir werden später sehen, daß auch außerhalb des menschlichen Lebens Geisteswirkungen erfolgen.

[2]) Mit der Beschreibung der pneumatischen Wirkungen hat sich Gunkel in hervorragender Weise befaßt. Dennoch bedürfen seine Aufstellungen in mehrfacher Hinsicht der Berichtigung.

Ausführungen dieses Kapitels sind unter dem Gesichtspunkte geschrieben, daß in den geschilderten Wirkungen des Geistes *πνεῦμα* überall als das in die Augen springt, was es in der Vorstellung des Apostels war, nämlich Gottes Kraft.

Mehrfach hat man darauf aufmerksam gemacht [1]), daß dem Christen der apostolischen Zeit die Glossolalie als die charakteristischeste Erscheinung des *πνεῦμα* gegolten hat, weil in ihr das seltsame, aller natürlichen Erklärung spottende Moment dem Zuhörer lebhaft und packend entgegentrat. Beweis dafür ist die Tatsache, daß Apg 2, 1 ff., wo die Wirkung des göttlichen *πνεῦμα* auf die versammelten Apostel und übrigen Christen beschrieben wird, gerade dieses seltsame Reden in fremden Sprachen (*ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* v. 4) hervorgehoben wird und die namenlose Verwunderung der herbeigeeilten Menge erregt [2]). Auch Apg 4, 31 ist die Erfüllung mit dem hl. Geiste der Zungenrede gleichgesetzt.

[1]) Z. B. Wendt 149; Gunkel 19; Wood 162; Weinel, Bibl. Theol. 220.

[2]) Ohne Frage ist das Reden in fremden Sprachen (Apg 2) mit der 1 Kor 14 geschilderten Zungenrede verwandt (anders Steinmann bei Tillmann, Hl. Schrift II 22 f.). Es werden Apg 2 keine Worte berichtet, die die Versammelten in jener geisterfüllten Stunde gesprochen haben. Es war keine zusammenhängende Rede, sondern ein in abgerissenen Worten oder kurzen Ausrufen vor sich gehendes Lobsprechen. Das beweist v. 11 (*τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*). Das beweist der Eindruck der Trunkenheit, den manche empfingen (v. 13), der durch eine regelrechte Predigt nicht erweckt werden konnte. Zudem sprachen alle Versammelten (*πάντες* v. 4), nicht nur die Apostel so seltsam, was auch nicht an Predigt denken läßt. Schon Maier, Kommentar zu 1 Kor 329 f. erklärte deshalb, Apg 2 habe es sich um einen Gebetsvortrag gehandelt. Vgl. Felten, Apostelgeschichte 77 f., der die Erklärung älterer katholischer Ausleger, daß eine dauernd verliehene Gabe, fremde Sprachen zu reden, vorliege, abweist; Prat I [3] 175: „Au moment, où commençait la prédication, le don les langues avait cessé; Camerlynck 125; Dentler 24—29; Rose, Les actes 16 f.; Nösgen, Offenbarung II 12 A. 2; Farrar I 95 ff. Daher ist der Vorgang, der Apg 2 berichtet ist, mit der Zungenrede 1 Kor 14 nicht identisch, aber es ist eine höhere Art derselben Gattung.

Aus Apg 2 kann nur Voreingenommenheit schließen, daß der Verfasser die Zungenrede nicht mehr kannte und sie deshalb falsch darstellte, daß keine ungetrübte Überlieferung vorliege, daß es sich um einen legendarischen Bericht handle und dergl. (Immer 194 f. Weizsäcker 568. Gunkel 19. Knopf bei J. Weiß, Schriften I [2] 538. Bousset bei J. Weiß, Schriften II [2] 131 ff. Feine, Theologie [2] 208 u. a.). Da nach Gunkel 6 f. 75 ff. erst Paulus das religiös-sittliche Leben als Wirkung des Geistes betrachtet, wovon Apg noch keine Spuren zeige, so ist doch wohl anzunehmen, daß der Verfasser bei seiner Schilderung Quellen hatte, die vorpaulinisch und von höchstem

Paulus hat die Glossolalie durchaus als Geistesgabe anerkannt, so entschieden er auch anderen Charismen den Vorzug gibt. Wie sehr die seinen Zeitgenossen geläufige Ansicht, daß die Zungenrede die bezeichnendste Geisteserscheinung sei, bei ihm nachwirkt,

---

Alter und höchstem Werte waren. Weinel, Wirkungen 75; Bibl. Theol. 219 ist dem Verfasser von Apg 2 noch weniger hold. Er wirft ihm direkt Tendenz vor (vgl. Wendland 315 A. 3; Lombard 80; auch Wood 171 f. kommt schließlich darauf hinaus). Ohne Zweifel hat Weinel recht, wenn er die Glossolalie bei Paulus und das Sprechen in fremden Sprachen in Apg 2 nicht einfach identifiziert. Aber es gibt nach Paulus verschiedene Arten der Glossolalie (γένη γλωσσῶν 1 Kor 12, 10; vgl. dazu Weinel, Wirkungen 78 selbst; Lombard 48). Eine dieser Arten kann das Sprechen fremder Sprachen gewesen sein. Der Ausdruck 1 Kor 13, 1: ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων legt die Beziehung auf ein Sprechen in mehreren Sprachen so nahe, daß er nicht anders zu erklären ist (vgl. Rose, a. a. O. 14). Bousset bei J. Weiß, Schriften II [2] 136 bemerkt zu dem Ausdruck: „Paulus setzt den Fall, daß er in allen Weltsprachen und gar in der der Engel das Evangelium verkündigen könnte." J. Weiß, Kommentar 338 gibt wenigstens die Möglichkeit zu, daß γλῶσσαι Sprachen bedeutet. Unbedingt aber hat Paulus geistgewirkte Sprachen im Auge. Das ganze Kapitel 13 handelt von Geistesgaben. Auf diese Weise lassen sich Paulus und Apg 2 wohl vereinigen, und, was Rose, La critique nouvelle 333 fordert, daß die verschiedenen Berichte über Glossolalie harmonisiert werden müssen, ist erreicht. Wir können nicht dem Verfasser der Apg eine Handlungsweise zutrauen, die wir als eine direkte Fälschung bezeichnen müssen. Ohne Zweifel würde Weinel das Pfingstwunder nicht bestreiten, wenn er eine sicher verbürgte Analogie aus anderer Zeit besäße (vgl. seine Bemerkungen a. a. O. 73 f.). Spricht die Apg allein davon, so ist das ohne Gewähr. Die Scheu, wirkliche Wunder anzunehmen, spielt bei der Entscheidung über den Wert geschichtlicher Quellen eine verhängnisvolle Rolle. Auch Mosiman 128 ff. nimmt in seiner bemerkenswerten und im übrigen besonnenen Schrift bei der Erklärung von Apg 2 schließlich zu der Meinung seine Zuflucht, daß es eine Legende sei. Es ist selbstverständlich, daß jede natürliche Erklärung versagen muß, wenn Apg 2 den Vorgang so wiedergibt, wie er sich ereignet hat. Bei der Beurteilung der Geschichtlichkeit des Berichts scheiden sich die Geister und die Weltanschauungen. Mögen zu anderen Zeiten und auch in anderen Religionen Erscheinungen vorliegen, die mit dem Apg 2 geschilderten Ereignis in manchen Zügen übereinstimmen (vgl. die Schriften von Weinel, Mosiman und Lombard), der lukanische Bericht ragt über alle anderen mächtig hervor durch seine grandiose Schlichtheit. Nichts von dem vielen unsympathischen Beiwerk, das die Zungenrede bei Irvingianern und andern, auch in der modernen Pfingstbewegung umgibt. Die wunderbare Rede bricht ferner plötzlich herein, allgemein, unvorbereitet. Mit einem Male ist die denkbar höchste Stufe der Zungenrede erreicht ohne das sonst zu beobachtende Trainieren. Es handelt sich bei den Aposteln um Männer einfachen und nüchternen Sinnes. Daß sie irgendwie schwärmerisch, außerordentlichen

folgt daraus, daß er sie mehrfach schlechthin *πνεῦμα* (1 Thess 5, 19; 2 Thess 2, 2 [1]); 1 Kor 14, 1. 12; Eph 5, 18 f.) und den Zungenredner schlechthin *πνευματικός* nennt [2]).

Diese Zungenrede in ihrem geheimnisvollen, staunenerregenden Wesen, wo der Mensch außer sich ist [3]), Worte ausstößt, die kein gewöhnlicher Sterblicher versteht, und die nur durch Vermittlung einer anderen Geistesgabe, der *ἑρμηνεία γλωσσῶν*, für gläubige Zuhörer inneren Nutzen bringt, ist die Äußerung einer übermenschlichen Macht, des *πνεῦμα*. Das *πνεῦμα* enthüllt sich in der Zungenrede als übernatürliche Kraft. 1 Kor 12, 2 f.: *οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι· διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* zeigt es besonders deutlich [4]). Wie der Heide mit innerer

---

Erfahrungen besonders zugängliche Naturen gewesen seien, ist nicht der Eindruck, den wir aus den Evangelien gewinnen. Selbst nach dem Pfingstereignis haben sie nicht den Maßstab für die Hauptsache verloren. Die Glossolalie hat keine Gefahr für das christliche Leben der Gemeinde in Jerusalem gebildet, wie es in Korinth der Fall war. Alles das spricht dafür, daß das Pfingstereignis ein im eigentlichen Sinne wunderbares, von Gott gewirktes Ereignis gewesen ist. Den Verfasser der Apostelgeschichte, den gebildeten Arzt Lukas, hat die geschichtliche Treue auch an diesem Punkte nicht verlassen. Wir haben keinen wissenschaftlichen Grund, die Übereinstimmung seines Berichts mit der objektiven Wahrheit zu bezweifeln.

[1]) Man kann hier auch an einen Prophetenspruch denken. Glossolalie ist aber nicht ausgeschlossen, wie v. Dobschütz 266 meint.

[2]) Sicher 1 Kor 14, 37 (gegen Lauterburg 19; Schaefer z. d. St. u. a.), aber auch 12, 1: *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* (vgl. J. Weiß, Kommentar 294; Lombard 2 f.). Paulus läßt nämlich 1 Kor 12—14 keine Besprechung aller Geistesgaben folgen. Er behandelt eingehend nur das für die Gemeinde brennende Problem der Glossolalen und Propheten. Über die Zungenrede hatten die Korinther bei ihm angefragt, nicht über die Geistesgaben im allgemeinen. Durch die Zungenrede hatten sich die Mißstände in den Versammlungen herausgebildet. Deshalb bezieht man am besten *τῶν πνευματικῶν* auf die Zungenredner oder, falls es neutrisch ist, auf die Zungenrede. Dann schließen sich v. 2 und 3 glatt an. Denn *λαλεῖν ἐν πνεύματι* (v. 3) ist Zungenrede oder Prophetie, die am nächsten verwandt war.

[3]) Daher der Eindruck des Wahnsinns (1 Kor 14, 23) und der Trunkenheit (Apg 2, 13; vgl. Eph 5, 18 f., wo der Weintrunkenheit das Erfülltsein mit *πνεῦμα* im Sinne der Glossolalie gegenübergestellt wird).

[4]) Juncker 132 f. verkennt den charismatischen Charakter der 1 Kor 12, 3 gemeinten Aussprüche. Zu einem Beweis, daß „auch die schlichteste Glaubensfunktion als pneumatisch zu werten ist“, läßt sich diese Stelle nicht verwenden.

Gewalt zu den Götzen hingetrieben wird [1]), so treibt das *πνεῦμα ἅγιον* den Christen in der Zungenrede zu Christus hin. Ein von göttlichem Geiste bewegter Zungenredner k a n n g a r n i c h t Äußerungen machen, die christusfeindlich sind, wie etwa die: *Ἀνάθεμα Ἰησοῦς.* Wo dagegen die Zungenrede ein Bekenntnis zu dem Herrn Christus bringt, da kann nur h e i l i g e r Geist walten [2]). Der Zungenredner ist also von einer Macht gedrängt, über die er nicht nach Belieben verfügt.

Dennoch ist die innere Gewalt, mit der das *πνεῦμα* in der Glossolalie nach Paulus wirkt, keine Naturmacht, die mit unerbittlicher Notwendigkeit ihren Weg geht und der menschlichen Entschließung jeglichen Spielraum nimmt. Sonst hätte der Apostel nicht das 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes geschrieben, wo er die Korinther zu einem vernünftigen Gebrauch dieser Geistesgabe zu bewegen sucht. Die Korinther wären nicht verantwortlich gewesen für etwaige unerfreuliche Begleiterscheinungen. Man kann nach diesem Charisma streben (14, 1: *ζηλοῦν*), man kann es hindern (14, 39: *τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις*) und löschen (1 Thess 5, 19: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*) [3]). Dem einmal ein-

---

[1]) Wahrscheinlich hat Paulus gemeint, daß sie damals von dämonischer Macht zu dem Götzendienst hingerissen wurden. Vgl. D i b e l i u s, Geisterwelt 71 ff.

[2]) Der Apostel stellt einen objektiven Maßstab auf, an dem alle Geistesäußerungen zu messen sind, nämlich das Bekenntnis zu Christus, dem Herrn. Damit ist der Gefahr des Subjektivismus, der Zersplitterung und Zerstörung der Offenbarungswahrheit die Spitze abgebrochen. So wird 1 Kor 14, 37 auch der Prophet neben dem Glossolalen auf die schriftlichen Kundgebungen des Apostels verpflichtet. Sonst: *ἀγνοεῖται.* Röm 10, 8 ist das Bekenntnis: „Christus ist der Herr" als eine Bedingung des Heiles aufgestellt. Einseitig urteilt deshalb z. B. M o n n i e r 45: „Dans l'Eglise de ce temps les charismes sont essentiellement autonomes: ce qui ne voulait pas dire qu'ils fussent égaux en dignité." Es muß mindestens hinzugefügt werden, daß das Bekenntnis zu Christus, dem Herrn, und zu der Heilslehre der Apostel auch den Charismatiker verpflichtete. Vgl. die treffenden Bemerkungen über die Unterordnung der Geisteskräfte unter die objektive Wahrheit der göttlichen Offenbarung schon im ältesten Christentum bei B a t i f f o l 32 ff.: „Gegenüber dem Enthusiasmus und dem Geistesleben wird das Recht einer Autorität gewahrt, welche die Ordnung und den überkommenden Glauben hütet." Sogar W e i n e l, Bibl. Theol. 309 schreibt: „Es war ganz falsch, wenn man neuerdings versucht hat, von des Paulus Selbstbewußtsein als Pneumatiker ausgehend, ihn als einen genialen Kraft- und Herrenmenschen darzustellen. So waren jene Gnostiker und ‚Freien', d i e e r b e k ä m p f t."

[3]) Neben *προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε* (1 Thess 5, 20) gestellt, bezieht sich *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε* gewiß auf die Zungenrede. S c h a e f e r, Kom-

getretenen Erguß der pneumatischen Zungenrede kann man sich indes wohl kaum mehr entziehen. Das ist der Eindruck, den 1 Kor 12, 3 erweckt. Im Verlauf der Zungenrede ist das klare Bewußtsein ja ausgeschaltet (14, 14), infolgedessen die Freiheit der Handlung aufgehoben [1]). Dadurch unterscheidet sich die Glossolalie von der Prophetie. Die prophetischen Männer bleiben Herr über die pneumatischen Regungen: πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται (14, 32). Die pneumatische Kraft übt also selbst in der Zungenrede nicht den Zwang einer Naturkraft aus. Sie bleibt auch hier eine vom Willen des Menschen zu beeinflussende Macht. Mit Recht hat man πνεῦμα daher eine ethische Kraft genannt [2]). Diese Tatsache, daß πνεῦμα selbst bei der Erscheinung der Zungenrede, in der doch das eigene Wirken des Menschen am meisten zurücktritt, den Charakter einer ethischen Macht nicht ganz verliert, ist von großer Wichtigkeit und ist sehr wohl im Auge zu behalten.

Geheimnisvolle, übernatürliche Macht ist das πνεῦμα auch in der Gabe der Prophetie und der Offenbarung [3]), die der Apostel der Zungenrede überordnet. Wenn durch die Gabe der Prophetie die verborgenen Sünden eines ungläubigen Juden oder Heiden ans Licht kommen, muß er in maßloser Ergriffenheit ein Bekenner der Wahrheit werden und gestehen: „In euch ist wahrhaft Gott" (1 Kor 14, 24 f.). Die Offenbarung kann dem Propheten plötzlich aufgehen, während er in der Versammlung sitzt. Sie reizt zu

mentar 117 denkt an die Gabe, die sich im apostolischen Wirken kundgibt, ohne dafür einen Grund anzugeben. Döllinger 339; Johannes, Schmidt, Bornemann, v. Dobschütz in ihren Kommentaren z. d. St. lehnen die Beschränkung auf die Glossolalie ab; τὸ πνεῦμα sei das Prinzip aller Geistesgaben. Der Vergleich der Verse 1 Thess 5, 19 f. mit 1 Kor 14, 1. 37. 39 gibt indes dem Schlusse, daß auch dort τὸ πνεῦμα neben προφητεία stehend lediglich die Zungenrede bedeute, eine große Sicherheit. Der menschliche Geist kann πνεῦμα hier keinenfalls sein (gegen Gutjahr).

[1]) Darnach ist Schlatter II 515 zu berichtigen: „Von einer halben oder ganzen Aufhebung des Willens und Bewußtseins bei diesen Vorgängen hat Paulus nichts gewußt; er mutet ohne weiteres denen zu, die in dieser Form beten, daß sie sich zu beherrschen und zu schweigen vermögen, wenn dies im Hinblick auf die Versammlung ratsam ist, und hat selbst diese Form des Gebetes reichlich geübt." Zu unterscheiden ist zwischen dem Beginn der Zungenrede und ihrem Verlauf. Dort ist Verantwortlichkeit, hier ist sie aufgehoben. [2]) Gunkel 69 f.

[3]) 1 Kor 14, 29 f. zeigt, daß ἀποκάλυψις und προφητεία zusammenfallen, oder besser gesagt, daß erstere eine Art der letzteren ist.

sofortigem Sprechen (v. 30: ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω). Paulus hat es an sich selbst erlebt, daß der Geist ihn in der Offenbarung dem natürlichen Zusammenhang der Dinge entrissen und in den dritten Himmel entrückt hat (2 Kor 12, 1 ff.). Worte hat er vernommen, die die menschliche Sprache nicht wiedergeben kann (ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι). Von Offenbarungen läßt er sich bestimmen auf seinen Reisen (Gal 2, 2: ἀνέβην κατὰ ἀποκάλυψιν). Der Offenbarung verdankt er den Einblick in die Geheimnisse Gottes (Eph 3, 3 ff.).

In den übrigen Geistesgaben tritt πνεῦμα ebenso als übernatürliche Kraft hervor, die Seltsames leistet, Verwunderung, Erstaunen, manchmal Bestürzung bei den Zeugen jener Ereignisse bewirkt. Der besonders starke Glaube, der Berge versetzt (1 Kor 13, 2), die außergewöhnliche Freigebigkeit und Bereitwilligkeit, sich aufzuopfern im Dienste des Nächsten (1 Kor 12, 28: ἀντιλήμψεις), die der Apostel z. B. bei den Mazedoniern rühmt (2 Kor 8, 1 ff.), und die bis zur Verteilung allen Vermögens an die Armen sich steigern kann (1 Kor 13, 3)[1]), die durchdringende Erkenntnis, die manche zum Lehren außerordentlich befähigt (12, 8: λόγος γνώσεως; 12, 28: διδασκάλους; Röm 12, 7: ὁ διδάσκων)[2]), die Gabe, Wunder zu wirken (1 Kor 12, 10: ἐνεργήματα δυνάμεων), und die Heilkraft, über die andere verfügen (12, 9: χαρίσματα ἰαμάτων), sie alle sind zurückzuführen auf das πνεῦμα (12, 8 ff.), und in allen diesen großartigen, staunenerregenden Wirkungen dokumentiert sich das πνεῦμα als die übernatürliche Kraft, die das Menschen Unmögliche möglich macht.

[1]) Vgl. Apg 4, 32 ff.

[2]) 1 Kor 14, 6: ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ entsprechen sich wohl a und c, b und d. Προφητεία ist die Kundgebung der empfangenen ἀποκάλυψις, διδαχή die Mitteilung der erlangten γνῶσις (Holsten I, 1. Abt., 390 A. B. Weiß, Lehrbuch[7] 373 A. 9. Fracassini 568. Weizsäcker 560. Robertson 308). Reitzenstein, Mysterienreligionen 38 f. 112—131 hat den technischen Sinn von γνῶσις nachgewiesen. Es bedeutet in der religiösen Literatur der Zeit übernatürliche „Schau“ Gottes. Diese Bedeutung des Wortes ist auch bei Paulus an Stellen wie 1 Kor 12, 8; 13, 2. 8. 9; 14, 6 anzunehmen (vgl. Feine, Theologie[2] 418). Mit einer verstandesmäßigen Erkenntnis kommt man nicht zurecht. Dennoch scheint nicht notwendig, 1 Kor 14, 6 mit R. so zu erklären, daß die vier Gaben nach dem Maße der Verständlichkeit geordnet seien. Bei ἀποκάλυψις und γνῶσις denkt man nicht an die Mitteilung des Geoffenbarten und Geschauten wie bei προφητεία und διδαχή.

Ein besonderes Maß pneumatischer Kraft ruht auf dem Apostolat, das Paulus bei der Aufzählung der außerordentlichen Geistesgaben an erster Stelle nennt (1 Kor 12, 28: *πρῶτον ἀποστόλους*) [1]. „Aus den paulinischen Briefen erhält man häufig einen klaren Eindruck, wie man sich das Auftreten eines Apostels vorzustellen hat, so überschwellend von der Gewalt des Geistes in Wort und Tat, daß man es begreift, wenn Heiden in ihnen herabgestiegene Götter verehrten (Apg 14, 11 ff.)" [2]. Auf die Galater machte die Erscheinung des Apostels Paulus, trotzdem er damals krank und schwach war, einen so mächtigen Eindruck, daß sie ihn wie einen Engel, ja wie den Herrn selbst behandelten (Gal 4, 14). Im überströmenden Gefühl, kraft des Apostolates vom göttlichen *πνεῦμα* erfüllt zu sein, sind sicher so starke Worte geschrieben wie Gal 1, 8 f.: *ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται παρ᾽ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. ὡς προειρήκαμεν, καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.* Im Apostel ist Macht, jede anscheinend hohe Weisheit, die sich gegen Gottes Wahrheit erhebt, zu zerstören, alles Denken unter die Botmäßigkeit Christi zu beugen und jeden Ungehorsam zu rächen (2 Kor 10, 5 f.). Christus redet und wirkt durch seinen Geist in ihm, die Völker müssen gehorchen: *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν* (Röm 1, 5; 15, 18 f.). Das Wort des Apostels ist Richtschnur für Propheten und Glossolalen (1 Kor 14, 37). Ein Apostel, der solche Ansprüche erhebt, hat auch schreiben können, daß die Kirche auf dem Fundamente der Apostel und

---

[1]) Prat I[3] 182 schreibt mit Recht den *ἀπόστολοι* (v. 28) den *λόγος σοφίας* (v. 8) zu, während z. B. Lauterburg 17 und J. Weiß, Kommentar 300 ihn für Eigentum des Lehrers halten. Doch besitzt dieser vielmehr den *λόγος γνώσεως* allein. Die Apostel (1 Kor 12, 28) hält Prat a. a. O. mit Recht für die Apostel im weiteren Sinne, während Feine, a. a. O. 417 sie auf die Zwölfe beschränkt wissen will. Die These Monniers 25, daß 1 Kor 12, 28 ff. nur die Gemeinde Korinth unter *ἐκκλησία* zu verstehen sei, ist sicher falsch. Soll denn 12, 12 ff. nicht die Gesamtkirche gemeint sein? Daher brauchen die *ἀπόστολοι* (v. 28) nicht Mitglieder der Korinthischen Gemeinde gewesen zu sein. Monnier macht sich überhaupt eine viel zu weitgehende Vorstellung von der Verbreitung des apostolischen Charismas, selbst wenn man es im weiteren Sinne faßt und Personen wie Barnabas und die Röm 16, 7 genannten Andronikus und Junias darunter zählt.

[2]) Gunkel 25. Es ist eine richtige Beobachtung, daß in den Aposteln alle Geistesgaben vereint erscheinen (Fracassini 571. Monnier 46).

Propheten erbaut sei (Eph 2, 20) [1]. Die besondere Bedeutung und Machtvollkommenheit des Apostolates gibt sich vor allem noch darin kund, daß es den übrigen Gläubigen Geistesgaben vermittelt (Röm 1, 11; 1 Kor 4, 1; 2 Kor 3, 6—8). Die Apostel sind Diener und Überbringer nicht des todwirkenden Buchstabens, sondern des lebenspendenden *πνεῦμα*. Nach Röm 15, 29 ist Paulus überzeugt, nach Rom mit der Fülle des Segens Christi zu kommen: *οἶδα ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι.*

Auf eine außerordentliche Wirkung des *πνεῦμα* dürfte noch besonders hinzuweisen sein, auf die Macht, Wunder zu wirken, weil sich hier die Macht des Geistes in die äußere Natur hinaus erstreckt, während sie sich sonst auf dem Gebiete des menschlichen Lebens bewegt. Die Wundermacht wird unter den Geistesgaben ausdrücklich erwähnt (1 Kor 12, 28 f.). Sie zeichnet namentlich den Apostel aus, der auch durch sie seine göttliche Sendung bekundet (2 Kor 12, 12; Röm 15, 19; vgl. Hebr 2, 4). Den Wundern wird nicht nur der Name *δυνάμεις* beigelegt — ein Name, der sie als Machttaten kennzeichnet [2], sie heißen auch *σημεῖα* und *τέρατα*, Zeichen und seltsame Dinge [3]. Sie künden den Menschen etwas an und rufen ihr Erstaunen und ihre Aufmerksamkeit wach.

---

[1]) In diesem Zusammenhang betrachtet verschwinden die Bedenken, die auf Grund dieser Stelle gegen die Echtheit des Epheserbriefes erhoben werden (z. B. bei v. Soden, Kommentar 121 f.; Lueken bei J. Weiß, Schriften II² 358) und die selbst Haupt 62 f. beunruhigen (vgl. zu der Frage Robinson 77 f.; Coppieters 388 f.).

[2]) Dieterich 46 A. glaubt im Anschluß an einen Gebrauch des Wortes in den Zauberpapyri in den *δυνάμεις* vielmehr Heilungen erblicken zu sollen. Allein 1 Kor 12, 28 sind die *χαρίσματα ἰαμάτων* selbständig neben *δυνάμεις* aufgeführt, so daß sie nicht einfach damit identisch sind.

[3]) Von der Glossolalie heißt es 1 Kor 14, 22, sie sei ein *σημεῖον*. Durch den Zusammenhang mit v. 21 ergibt sich, daß dieses *σημεῖον* nicht den Zweck hat, Nichtgläubige zu der Wahrheit des Christentums hinzuleiten. Es ist ein Strafzeichen, daß den ungläubigen Juden zum Anlaß dient, noch fester im Unglauben sich zu verhärten (vgl. Maier, Heinrici, Robertson, J. Weiß in ihren Kommentaren z. d. St.; Mosiman 18). Die Verhärtung ist die tatsächliche Folge, die von Gott zugelassen und insofern gewollt ist. Die eigentliche Absicht Gottes ist die Strafe, die darin liegt, daß er in fremden Zungen zu seinem Volke spricht. Daher ist es kein Widerspruch gegen die angenommene Erklärung von *σημεῖον*, wenn v. 24 berichtet wird, daß durch die Prophetie und damit durch Gottes Willen tatsächlich Ungläubige zur Bekehrung gelangen (gegen Lombard 19).

Aus den paulinischen Briefen wird nicht ersichtlich, welcher Art diese δυνάμεις, σημεῖα und τέρατα gewesen sind. Es wird kein Beispiel verzeichnet. Wir werden annehmen dürfen, daß es Wunder waren, wie sie nach dem Bericht der Evv von Jesus, und nach dem Bericht der Apg von den Aposteln gewirkt worden sind: Krankenheilungen, Totenerweckungen, Austreibungen böser Geister usw. Erstrecken sich schon Krankenheilungen und Totenerweckungen auf die äußere Natur des Leibes, so versetzen uns solche Wunder wie die Brotvermehrung, die Stillung des Meeressturmes außerhalb der menschlichen Natur in die umgebende Welt. Vor allem ist doch die Auferweckung des Leibes Christi und unserer Leiber ein Werk, das als ein Naturwunder in Anspruch genommen werden muß [1]). Die Auferstehung aber ist nach Paulus von Gott durch das πνεῦμα bewirkt (vgl. z. B. Röm 8, 10). Zudem spricht er Röm 8, 19 ff. den tiefen Gedanken aus, daß auch die äußere Natur die Befreiung von der Vergänglichkeit seufzend ersehnt. Diese Sehnsucht wird in Erfüllung gehen. Die Befreiung aber wird der Apostel nicht minder als pneumatische Wirkung gedacht haben als die Auferweckung der Menschenleiber [2]). Das Manna, das Gott den Israeliten in der Wüste gab, heißt 1 Kor 10, 3 f.: βρῶμα πνευματικόν, das Wasser, das Moses aus dem Felsen schlug: πόμα πνευματικόν. Durch das Attribut πνευματικόν [3]) wird auf den wunderbaren Ursprung dieser Speise und dieses Trankes hingewiesen [4]), vielleicht auch noch auf „die vorbildliche Beziehung auf die Elemente des hl. Abendmahles“ [5]). In diesem

[1]) Dabei darf man freilich nicht die Auferweckung als eine Vertauschung des irdischen Leibes mit einem himmlischen Leibe sich vorstellen, der mit jenem gar nichts zu tun hat. Darüber später.

[2]) Dagegen ohne Grund Wood 212.

[3]) Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes πνευματικός ist wohl „vom Geiste gewirkt“, dann heißt es überhaupt „übernatürlich“ und bezeichnet nicht nur den höheren Ursprung, sondern auch den höheren Wert. Röm 7, 14 nennt der Apostel z. B. das jüdische Gesetz πνευματικός, ohne Zweifel deshalb, weil es von Gott ist und daher in sich heilig und gut (vgl. Cornely z. d. St.; Sanday 181; Zahn 348; B. Weiß, Kommentar 313).

[4]) Vgl. Beyschlag II² 34; Schmiedel, Cornely, Maier, Schaefer, Heinrici, Lietzmann, Bachmann in ihren Kommentaren z. d. St. Nach Reitzenstein, Mysterienreligionen 156 hätten Speise und Trank übernatürliche Wirkungen gebracht; daher πνευματικός.

[5]) Maier z. d. St. Vgl. Bisping z. d. St.; Prat II 216 A. 1; Robertson 200; Schaefer und J. Weiß in ihren Kommentaren z. d. St.; Gutjahr II 254.

Zusammenhang ist die Stelle deshalb wichtig, weil sie lehrt, daß nach des Apostels Überzeugung das *πνεῦμα* in der äußeren Natur wunderbare Wirkungen hervorruft [1]). Nach Gal 4, 29 ist Isaak

---

[2]) Schwierigkeit macht die Fortsetzung 1 Kor 10, 4: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.* In dem letzten Zusatz: *ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός* hat *πέτρα* gewiß nicht Bezug auf den materiellen Felsen. Man müßte denn wie Kabisch 200 erklären, daß dem Felsen die Substanz Christi zugrunde lag, und diese Substanz eben *πνεῦμα*, der Fels in diesem Sinne eine *πέτρα πνευματική* war. Nach Kabisch 204 kann Christus als *πνεῦμα* alle Gestalt annehmen. Abgesehen von diesen phantastischen Vorstellungen, die mit der Höhe seines Gottes- und Christusglaubens in seltsamem Kontrast stünden, hätte Paulus in der Anschauung vom *πνεῦμα* und damit vom Göttlichen einem Materialismus gehuldigt, der kaum noch überboten werden kann. Nur Pfleiderer, Urchristentum I² 228 und Bousset bei J. Weiß, Schriften II² 115 scheinen auf diesem Wege folgen zu wollen. Jener schreibt sogar, daß wir es 1 Kor 10, 4 zu tun haben mit einer „mythischen Vorstellung, die aus der animistischen Volksmetaphysik der Semiten ihre Erklärung findet“. Eine besonnene Forschung wird in dieser Auffassung nur einen Irrweg erkennen. Eine solche Materialisierung übernatürlicher Größen ist dem Apostel durchaus fremd, wie sich noch genauer zeigen wird. Steht es aber so, dann gibt es nur zwei Wege für die Erklärung. Entweder hat Paulus gemeint, daß in dem Felsen die Kraft Christi gegenwärtig war, auf Grund dessen ihm Fels und Christus in gewisser Weise identisch erscheinen. Dann liegt es nahe anzunehmen, daß er in v. 4b unter dem Einfluß der jüdischen Fabel steht, wonach der Fels oder der Brunnen den Israeliten in der Wüste gefolgt sei (vgl. z. B. Deißmann, Paulus 73; Lietzmann z. d. St.). Dagegen erhebt sich die Schwierigkeit, daß in der LXX, deren genaueste Kenntnis auch nach Deißmann, a. a. O. 69 ff. der Apostel besaß, von einem solchen Mirakel keine Spur zu entdecken ist. Auch hat eine Identifikation des Felsens mit Christus, dessen Kraft in dem Felsen gedacht ist, große Unwahrscheinlichkeit. So sind wir auf den anderen Weg gewiesen, den z. B. Cornely a. a. O. einschlägt. Darnach ist an den materiellen Felsen überhaupt nicht gedacht. Jahwe wird im AT mehrfach „Fels“ genannt (Dt 32, 4: „Der Fels, vollkommen ist sein Tun“; 18: „Den Felsen, der dich gezeugt hat, hast du verlassen“; vgl. Ps 18, 3; Js 17, 10; 26, 4 u. a. St.). Was von Jahwe gilt, wendet Paulus auf den präexistenten Christus an. Christus war der Fels, der die Israeliten begleitete, der das Wasser spendete, wie er das Manna gab. Einen Anhaltspunkt zu der Umdeutung des Felsens auf Christus hatte Paulus auch Ex 17, 6: *ὅδε ἐγὼ ἕστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σὲ ἐπὶ τῆς πέτρας ἐν Χωρήβ· καὶ πατάξεις τὴν πέτραν, καὶ ἐξελεύσεται ἐξ αὐτῆς ὕδωρ, καὶ πίεται ὁ λαός,* wo die Wasserspende erzählt wird. Nm 20, 8, das von Cornely noch herangezogen wird, ist weniger bezeichnend. Berücksichtigt man noch, daß nach Weish 10, 17 die göttliche *σοφία* dem Volke Israel Wegführerin war, ihnen zur Decke am Tage und zur Leuchte in der Nacht ward, so wird man dieser Erklärung als der gangbarsten zustimmen. Man bedarf nicht der Annahme, daß der Apostel

Abrahams Sohn κατὰ πνεῦμα [1]). Er ist dem Abraham geboren auf Grund einer Verheißung, als seine natürliche Zeugungskraft erloschen war und sein Weib ebenfalls wegen vorgeschrittenen Alters nicht mehr empfangen konnte. Auch hier liegt eine Wirkung des πνεῦμα vor, die nicht zum Bereiche des inneren Menschen gehört, sondern zu dem der äußern Natur [2]).

Wir haben πνεῦμα bisher nur betrachtet, insofern es sich in den sogenannten außerordentlichen [3]) Geistesgaben offenbart. Dabei ist uns πνεῦμα stets als eine schlechthin übernatürliche Kraft entgegengetreten, die den Menschen von innen her bewegt, die ihn mit innerer Gewalt drängt und über sich selbst hinaushebt, der er je nachdem entgegenkommen und folgen oder widerstreben kann. Sie befähigt ihn zu ungewöhnlichen, überraschenden Leistungen im Erkennen, Reden und Handeln, angesichts deren jede natürliche Erklärung versagt. Diese Kraft wirkt vorzugsweise im Menschen und durch den Menschen, aber die Wirkungen gehen auch über den Menschen hinaus in die äußere Natur.

Wie sich das πνεῦμα im Verlauf des gewöhnlichen Christenlebens darstellt, ist die Frage, die uns jetzt beschäftigen wird.

---

eine im Grunde recht naive Fabel sich zu eigen mache. Eine Anspielung darauf liegt vielleicht vor (Maier, Bachmann, Robertson. Dagegen Cornely, Schaefer z. d. St.), wenngleich ebensogut die Stelle aus dem Buche der Weisheit oder die allgemeine Idee von der Führung Israels durch Gott den Zusatz ἀκολουθούσης angeregt haben kann.

[1]) Vgl. Cornely zu Gal 4, 23. 29. Es entspricht wohl dem Gedanken des Apostels, wenn Lightfoot 180 zu 4, 23 schreibt: „It must be remembered that in his choice of words here St. Paul regards not only the original history, but the typical application, the Jews being the children of Abraham after the flesh, the Christians his children by the promise."

[2]) Gunkel 5 sagt: „Fast ohne Ausnahme werden nur solche Vorgänge, welche das Leben des Menschen betreffen, als Geisteswirkungen bezeichnet. Es handelt sich also bei den ἐνεργήματα τοῦ πνεύματος nie um Einwirkungen Gottes auf die Natur, sondern stets um Wirkungen auf den Menschen, welche entweder sein inneres Leben ausschließlich angehen, oder um solche, die ihn zugleich befähigen, in gewissen Machttaten des Geistes handelnd aufzutreten." Diese Sätze sind mit den oben dargelegten Tatsachen nicht zu vereinbaren. Wie Gunkel urteilt Wood 212.

[3]) Außerordentlich deshalb, weil diese Geistesgaben für das gewöhnliche Christenleben nicht wesentlich sind, sondern nur an bestimmten Einzelchristen hervortreten, indem sie entweder für deren persönliches Leben einen ganz persönlichen Wert haben oder ihnen zum Nutzen der Gesamtheit verliehen werden.

§ 2. Πνεῦμα als Kraft christlichen Lebens.

Die außerordentlichen Charismen, die sich teils für die Begründung, die Ausbreitung und den Bestand des Reiches Gottes auf Erden notwendig erweisen, teils mehr sich auf einen innerpersönlichen Nutzen beschränken, den einige besonders begnadete Individuen aus ihnen ziehen, sind im großen und ganzen im AT [1]) und in der urapostolischen Gemeinde als die Wirkungen des Geistes betrachtet worden. Nur an einzelnen Stellen der prophetischen Bücher und der Psalmen [2]) werden religiös-sittliche Vorgänge auf den Geist als bewirkende Ursache zurückgeführt. Der nachkanonischen jüdischen Literatur aus der Zeit des Übergangs zur christlichen Ära ist der religiöse und sittliche Wert des göttlichen πνεῦμα nicht unbekannt. Aber doch sind es nur wieder zerstreute Spuren [3]). Es ist doch eine denkwürdige Erscheinung, daß die synoptischen Evv. und die Apg nur wenige und schwache Anhaltspunkte dafür bieten, daß ihre Verfasser die religiösen und sittlichen Taten des Christen mit dem πνεῦμα in Zusammenhang gebracht haben [4]). Erst Paulus bringt diese Erkenntnis von der heiligenden Macht des πνεῦμα zu umfassendem Ausdruck und zu

---

[1]) Vgl. Lebreton 105 f. Erst in den Psalmen dränge sich stärker die Anschauung vor, daß der Geist auf alle Israeliten inneren Einfluß ausübe und in ihnen ein Prinzip heiligen Lebens sei. Vgl. Gunkel 8 ff. Indessen zeigen Volz 104 ff. und Wood 48 ff., daß die Erkenntnis, bei dem religiös-sittlichen Leben handele es sich um eine pneumatische Wirkung, vor Paulus weiter vorgeschritten und verbreitet war, als Gunkel zugibt.

[2]) Es kommen namentlich in Betracht Ps 51, 13; 143, 10; Js 11, 2; 28, 6; 32, 15 ff.; Ez 36, 27.

[3]) Bousset, Religion des Judentums² 452 ff. spricht allerdings nur von ekstatischen und außergewöhnlichen Erscheinungen als bekannten Geisteswirkungen in diesem Zeitalter des Judentums. Allein richtiger urteilt Wood 80 f. Die religiös-sittliche Kraft des πνεῦμα war nicht unbekannt, „but the Spirit working ethically was never ascribed to or claimed by a contemporary“. Spuren finden sich z. B. Test. Levi 2; Test. Juda 20; Hen. 62, 2. Sie leiden noch an großer Undeutlichkeit.

[4]) Die klarste Stelle in den synoptischen Evangelien ist Lk 11, 13: *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.* Doch ist ein Vergleich mit Mt 7, 11 lehrreich, wo wir δόματα ἀγαθά statt πνεῦμα ἅγιον lesen. Swete 120 bemerkt dazu: „The simpler form is probably the earlier, and St. Luke's ‚Holy Spirit‘ will in that case be an interpretation in the light of the Pentecostal gift.“ Wir dürfen vielleicht eher

siegreichem Durchbruch. Es ist gewiß übertrieben, aber nicht ohne berechtigten Kern, wenn Gunkel 75 die Erkenntnis, daß nicht nur Einzelnes, Seltsames, sondern das ganze christliche Leben das Werk des πνεῦμα ist, „eine der genialsten, wahrhaft pneumatischen Konzeptionen des Paulus" nennt. „Die Gemeinde hält für pneumatisch das Außerordentliche im Christenleben, Paulus

---

vermuten, daß der Fortschritt dem Einfluß des hl. Paulus zu danken ist. Entferntere Spuren sind die Worte des Vorläufers von der Taufe im hl. Geist und im Feuer Mt 3, 11; Mk 1, 8; Lk 3, 16, die Worte Jesu von der Sünde wider den hl. Geist Mt 12, 31 f.; Mk 3, 28 ff.; Lk 12, 10. Es sind immerhin Spuren, aber vereinzelte und zerstreute. Sie enthalten die Anschauung von dem πνεῦμα als der treibenden Kraft des ganzen und jeden religiösen und sittlichen Lebens erst andeutungsweise. Sie schlummert noch im Keime.

Einen Schritt weiter führt die Apg. Zwar gibt es keine Stelle, in der das religiös-sittliche Leben offensichtlich als Geisteswirkung gekennzeichnet ist. Apg 6, 3. 5; 9, 17; 11, 24 kann von keiner Annäherung an die ethische Auffassung des πνεῦμα die Rede sein (gegen Wood 153). Deutlich ist z. B. 6, 3. 5 bei πνεῦμα zwar nicht der natürliche Sinn gemeint — so Steinmann bei Tillmann, Hl. Schrift II 45 —, aber eine im besonderen Maße vorhandene innere Macht und Glut christlicher Überzeugung. Πνεῦμα verleugnet noch keineswegs den charakteristischen Zug einer außerordentlichen Gabe, die mit dem sittlichen Leben in keiner unmittelbaren Beziehung steht. In der Apg wird nicht gelehrt, daß die Taufe auf Christi Namen als solche der Regel nach Geistestaufe sei (so Juncker 135 ff.). Nirgendwo sind Taufe und Geistesempfang so durchgängig und deutlich geschieden wie in der Apg (vgl. Pieper 24). Wenn 9, 31 gesagt wird, die Kirche sei mit dem Troste des hl. Geistes erfüllt worden, so ist wahrscheinlich nicht der innere Trost verstanden, den Gottes Geist in eines jeden Christen innerem Gemüte erzeugt, sondern es ist die Rede von den tröstlichen Aussprüchen und Offenbarungen der urchristlichen Propheten. Also wiederum eine charismatische Wirkung! Gewiß offenbarte sich das religiös-sittliche Leben in Jerusalem aufs glänzendste (Apg 2, 44 ff.). Aber der Nachweis ist nicht zu erbringen, daß es als Geisteswirkung erkannt war. So oft auch πνεῦμα und pneumatische Erscheinungen eine Rolle spielen, nirgendwo eine ausdrückliche Erklärung, daß das christliche Tugendleben im hl. Geiste wurzele.

Ein Umstand, der über den außerordentlichen Charakter des πνεῦμα hinausweist, ist indes die Tatsache, daß nach der Apg allen Christen das πνεῦμα zuteil wird (Bousset, Göttingische Gel. Anz. CLXIII [1901] 759. Juncker a. a. O.). Aber ist nicht doch diese Tatsache nach der Seite der Erkenntnis der herrlichsten und tiefsten Geisteswirkungen zunächst ohne weiteren Folgen geblieben?

Wir haben in diesem Sachverhalt ein wichtiges Argument dafür, auf wie alten und selbständigen Nachrichten sowohl die synoptischen Evv als auch die Apg beruhen. Anderenfalls wäre es doch wohl unausbleiblich gewesen, daß sie im Gefolge der paulinischen Briefe unter den Wirkungen des πνεῦμα

das Gewöhnliche; jene das einzelnen Eigentümliche, Paulus das allen Gemeinsame; jene das abrupt Auftretende, er das Stetige; jene einzelnes im Christenleben, er das Christenleben selbst" [1]).

In den kommenden Ausführungen verfolgen wir das christliche Leben in seiner Eigenart, in seinen Tugenden und Taten, in seinen Erfahrungen und Stimmungen. Wir werden dabei erkennen, wie sich das *πνεῦμα* auch hier auf der ganzen Linie als übernatürliche Kraft bewährt, die das Menschen Unmögliche möglich macht.

Das letzte und notwendigste Ziel alles menschlichen Strebens und Lebens muß sein, die *σωτηρία,* das Heil zu erlangen. Das Heil kann nur darin bestehen, daß der Mensch vor Gott gerecht ist: *δίκαιος πρὸς θεόν* (Röm 4, 2). Paulus hatte mit den Pharisäern einst gedacht und sich abgemüht, durch eine möglichst sorgfältige und peinliche Erfüllung des von Gott gegebenen jüdischen Gesetzes die von Gott gewollte und zum Heile notwendige Gerechtigkeit zu erreichen. Die Gerechtigkeit würde, falls sie auf diesem Wege herbeigeführt worden wäre, das eigene Werk des Menschen gewesen sein und hätte ihm das ewige Heil als Lohn eingetragen (Röm 4, 4). Wie Paulus persönlich um diese Eigengerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes gerungen hat, und wie er dabei die schmerzliche Erfahrung machen mußte, daß die in seinem Fleische herrschende Sünde ihn trotz inneren guten Willens zu Übertretungen des Gesetzes trieb, die Eigengerechtigkeit also unmöglich war, das ist Röm 7 mit unvergleichlicher, psycholo-

auch die gesamten Äußerungen des christlich-heiligen Lebens deutlicher und nachdrücklicher mitbegriffen hätten. Diese Selbständigkeit ist hinsichtlich der lukanischen Schriften um so bemerkenswerter, als Lukas ein Schüler des Paulus war. In den Abschnitt über „Positive Beobachtungen in bezug auf die Terminologie für eine frühe Abfassungszeit der Apostelgeschichte" hätte Harnack, Neue Untersuchungen 72—79 auch diese merkwürdige Erscheinung des vorpaulinischen Charakters des *πνεῦμα* in der Apg einreihen können.

[1]) Das neue Licht über die wahrsten und tiefsten Wirkungen des Geistes geht in seinem vollen Glanze erst bei Paulus auf. Insofern ist den Ausführungen Gunkels 78 ff. gegenüber Wendt und Gloël das Recht zuzusprechen. „Saint Paul le premier a mis en pleine lumière cet aspect de la doctrine de l'Esprit: par là il a fait apparaître ce qu'il y a de plus intime dans l'action de l'Esprit-Saint" (Lebreton 330). Wenn Gunkel a. a. O. aber schreibt: „Die Theologie des großen Apostels ist Ausdruck seiner Erfahrung, nicht seiner Lektüre", so möchte zu bedenken sein, daß Erfahrungen früherer Zeiten und daraus gezogene Lehren auch eigene Erfahrungen voll Lebendigkeit werden können. Die selbständige Erfahrung des Apostels soll

gischer Feinheit und Tiefe geschildert worden [1]). Was hier in der Seele des einzelnen sich abspielt, das wiederholt sich draußen in der großen Geschichte, im Leben der Völker. Das dunkle Gemälde sittlicher Verkommenheit bei Heiden und Juden (Röm 1. 2) ist vom Apostel nur entworfen worden, um zu veranschaulichen, zu welchem Tiefstand Menschen und Völker herabsinken, wenn sie auf sich selbst angewiesen und nur auf ihre Kraft bauend das

---

nicht bestritten werden, aber eine ganz neue Wahrheit bietet er nicht. Er knüpft an die Ansätze des A T an, die sicher auch im vorpaulinischen Christentum nicht ganz verschüttet waren. Er entwickelt sie in großartigster Weise fort.

In den johanneischen Schriften und in den katholischen Briefen erscheinen die religiös-sittlichen Wirkungen des Geistes als durchaus bekannt, vgl. Jo 7, 37—39; 14, 26; 15, 26; 1 Jo 3, 24; 4, 13; Jak 4, 5; 1 Petr 1, 2; 4, 6; Jud 19 f. Wer nicht den apostolischen Ursprung all dieser Schriften leugnet, wird nie zu behaupten wagen, an all diesen Stellen habe die paulinische Anschauung eingewirkt. Aber eine volle Verwertung können diese Stellen in der Polemik mit Gegnern nicht finden, die den Ursprung dieser Schriften teilweise geraume Zeit nach Paulus ansetzen. Der ethische Charakter des πνεῦμα konnte auch ohne P. den übrigen Aposteln nicht verborgen bleiben.

[1]) Auf den uralten Streit, ob P. als Christ oder als Jude diese inneren Kämpfe durchlebt hat, kann hier nicht näher eingegangen werden. Beide Ansichten sind von namhaften Forschern vertreten. In der Gegenwart sind es besonders Feine, Theol.[2] 249 f.; Zahn, Kommentar z. d. St.; Deißmann, Paulus 47. 64 f., die behaupten, P. rede vom Standpunkt der Gegenwart, während z. B. Bovon II 156 f.; Sanday 184 ff.; Windisch, Entsündigung 90 f.; Jülicher bei J. Weiß, Schriften II[2] 272 und besonders energisch Vischer 20 f. zu der anderen Auffassung sich bekennen. Sicher ist jedenfalls, daß P. einen Zustand schildert, wo dem unglücklichen Menschen jeder Schimmer göttlicher Gnadenhilfe fern ist. Es ist der natürliche Mensch, der, auf sich allein angewiesen, mit der Sünde zu kämpfen hat. Hat P. einen Gerechtfertigten im Auge, so hat er von dem in ihm wohnenden Geiste in jener Stunde keinen Einfluß erlebt (Sanday 185 f.; Schaefer z. d. St.). Ob P. in selbst erfahrenen Kämpfen der Gegenwart sich so ohne jede Einwirkung des göttlichen Geistes hat fühlen können, erscheint sehr fraglich. Im ganzen ist es ein Zustand, der ein für allemal hinter ihm liegt, mag auch gelegentlich der alte Kampf nachwirken. An das Leben des Pharisäers Paulus wäre mit noch entschiedenerer Ausschließlichkeit zu denken, wenn die Vermutungen sich bestätigen, die Resch, Paulinismus 309 ff. ausspricht. Er will in Röm 7 mehrfache Spuren entdecken, die die dortigen Ausführungen mit der Perikope vom reichen Jüngling (Mt 19, 16—22 u. Par.) verbinden. Er spricht von einem stark persönlichen Element der Ähnlichkeit zwischen dem pharisäischen νεανίσκος und dem Apostel. Allein die Ähnlichkeiten sind meist wenig charakteristisch, vielfach so schwach und nur den äußern Wortlaut betreffend, daß die Annahme auf schwachen Füßen steht.

göttliche Sittengesetz verwirklichen wollen. Das gute und heilige Gesetz hat an diesem Zustand nichts geändert. Es brachte nicht heilige Gotteskraft mit zu seiner Erfüllung. Es blieb toter und tötender Buchstabe. Es diente — so sagt der Apostel in scharfer Antithese zu der pharisäischen Anschauung vom Gesetze — zur Erkenntnis der Sünde (Röm 3, 20; 7, 7). Das Verbot des Gesetzes weckte die Begierde nach dem Verbotenen. Am Ende steht die bittere Enttäuschung, daß das Gesetz, das auch nach Paulus zum Leben gegeben ist, tatsächlich zum Tode führt (Röm 7, 10). Darum ist kein Unterschied zwischen Juden und Heiden. „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes" (Röm 3, 23). Es bleibt nur übrig zu erklären: „Aus Werken des Gesetzes wird nicht gerechtfertigt alles Fleisch vor Gott" (3, 20). Jeglicher Selbstruhm ist ausgeschlossen (3, 27; 4, 2).

Die Menschenkraft versagt. Ohnmächtig steht der Mensch vor der Aufgabe, die unbedingt durchgeführt werden muß, will er gerettet werden und leben: *δικαίωσις ἐνώπιον θεοῦ*. Wo der Mensch machtlos am Boden liegt, greift Gott ein, und seine Macht vollbringt und bewirkt im Menschen: Erlösung und Reinigung, Rechtfertigung und Heiligung, Heil und Leben. Die Erlösung ist hervorgegangen aus einem Akt freier Liebe Gottes: *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* (Röm 3, 24). Doch hat Gott das Werk der Erlösung vollziehen lassen durch seinen Sohn: *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Jesus Christus, der keine Sünde kannte (2 Kor 5, 21), ist, als wir noch Sünder waren, für Sünder gestorben (Röm 5, 8). Obgleich er wegen seiner Sündenlosigkeit vom Gesetze des Todes frei war[1], ist er aus Gehorsam in den Tod, in den schmach- und schmerzvollen Kreuzestod gegangen: *διὰ τῆς ὑπακοῆς* (Röm 5, 19); *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* (Phil 2, 8). Er hat unsern Ungehorsam gesühnt, uns mit Gott versöhnt, hat uns den Frieden und das Heil gebracht.

Der Apostel verbreitet sich zwar nicht darüber, wie Jesus, der eine menschliche Natur von Fleisch und Blut besaß wie jeder von uns, jenen vollkommenen Gehorsam, jene nie verletzte Treue, jenen beständigen Gottesdienst hat üben können. Aber vielleicht läßt uns die Stelle Röm 1, 4 einen Einblick tun in seine sonst verborgenen Gedanken bezüglich dieses Gegenstandes: *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως*

---

[1]) Vgl. u. a. B. Weiß, Lehrbuch [7] 301 f.

νεκρῶν. Jesus Christus ist zum Sohne Gottes in Macht eingesetzt [1]) worden durch seine Auferstehung: *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Seinem menschlichen Wesen nach — das heißt *κατὰ σάρκα* (v. 3) [2]) — ist er hervorgegangen aus dem Geschlechte Davids. Seine Verherrlichung, die Einsetzung in Macht, in göttliche Macht und Ehre, die ihm auch als Mensch zukommt, datiert seit der Auferstehung. Und zwar hat sich diese Verherrlichung vollzogen, mußte sich vollziehen, weil er nicht nur *σάρξ* hatte, sondern weil in ihm *πνεῦμα ἁγιωσύνης* war. Gottes Heiligkeitsgeist wohnte in ihm [3]).

Dieses ihm einwohnende *πνεῦμα* wird in seinem ganzen Leben, in seiner Gesinnung, in seinen Tugenden, in seinem Ge-

---

[1]) So ist *τοῦ ὁρισθέντος* zu übersetzen. Keinenfalls darf *ὁρίζειν* zu einem bloßen „erklären" oder „beweisen" abgeschwächt werden, so daß es mit *ἀποδεικνύναι* (Apg 2, 22) gleichbedeutend wäre. (So z. B. Estius und Maier z. d. St.; Nösgen, Hl. Geist 91.)

[2]) Das betont mit Recht Rose, Rb XII (1903) 356 gegenüber Holtzmann, der das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* „das personbildende Prinzip in Christus" nennt. Christus war nach der Anschauung des Apostels ganz Mensch, hatte auch einen menschlichen *νοῦς* und einen menschlichen Willen.

[3]) Sokolowski 56 ff. will Röm 1, 3 f. eine Aussage über das zweifache Werden Christi, nicht über die zweifache Existenzweise Christi finden (vgl. gegen diese Ansicht auch Zahn, Kommentar 37 f.). Er beruft sich auf *γενομένου* und *ὁρισθέντος*, die beide ein Werden ausdrücken. Der Voranstellung der beiden Verben entnimmt er ein Betontsein und läßt durch *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* die Art des Werdens charakterisiert sein. „Als der Christus in das irdische Leben eintrat, in welchem er dem Geschlechte Davids entstammte, spielte *σάρξ* die bestimmende Rolle; als es sich dagegen um die Einsetzung in die machtvolle Gottessohnschaft handelte, das *πνεῦμα ἁγιωσύνης*." Allein Paulus will sich nicht über das Werden Christi aussprechen, sondern über sein Wesen. Christus ist Gegenstand der apostolischen Predigt. Was liegt näher, als daß der Apostel ihn kurz charakterisiert? Die Art seines Werdens hat im Zusammenhang keine Bedeutung. Auch der Zusatz *ἁγιωσύνης* zu *πνεῦμα* spricht gegen die Ansicht Sokolowskis, der mit diesem Zusatz nichts Rechtes anzufangen weiß. Daß der Zusatz den Zweck haben soll, den Geist ausdrücklich als göttlichen zu kennzeichnen (S. 59), ist keine befriedigende Erklärung. *Πνεῦμα* allein würde hier wie so oft unmißverständlich den göttlichen Geist bezeichnen. Der Zusatz ist vielmehr gemacht um hervorzuheben, daß der Mensch Christus in dem hl. *πνεῦμα* eine Anwartschaft und ein Unterpfand der Einsetzung in göttliche Macht besaß.

Es ist später in anderem Zusammenhang auf diese Stelle zurückzukommen, wo die gegebene Erklärung näher begründet und gegen abweichende Meinungen verteidigt werden soll.

horsam bis zum Tode, in seinem Opfer bestimmend gewesen sein [1]). Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir als des Apostels Ansicht feststellen, daß Jesus sein Erlösungswerk und sein vorbildliches Leben *ἐν πνεύματι* vollbracht hat. So wäre das herrliche Leben Jesu, vor allem sein an der gesamten Menschheit vollzogenes Erlösungswerk die erste Großtat des *πνεῦμα*, die des Geistes tiefstes Wesen in ganzer Fülle offenbart. Es ist hohe, heiligende Macht.

Gottesgerechtigkeit, die der Mensch infolge seiner Sündhaftigkeit aus den Werken des Gesetzes sich nicht selbst zu schaffen vermag, erlangt er durch inneren Anschluß an Jesus Christus. Er muß glauben an ihn, den für die Sünder Gestorbenen und Auferstandenen. Dieser Glaube ist die Grundlage und der Ausgangspunkt der Rechtfertigung des Menschen (Röm 3, 30: *ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως*). Ohne Zweifel ist diese Rechtfertigung vor Gott, die im Glauben ihre Wurzel hat, in des Apostels Augen ein Werk von ungeheurem Werte und gewaltiger Tragweite gewesen. Man rufe sich noch einmal ins Gedächtnis zurück, was Paulus von dem Zustand des Menschen vor der Zeit des Glaubens und der Gnade sagt. So erscheint der Glaube als eine große Tat von mächtigen Wirkungen, von welterneuernder Wucht.

Man hat es nun bemerkenswert gefunden [2]), daß Paulus diese Grundfunktion des christlichen Lebens, die das christliche Leben beginnt, trägt und durchwaltet, nicht ausdrücklich vom *πνεῦμα* herleitet. Das wird Zufall sein, da Paulus mit aller Deutlichkeit den Glauben eine Wirkung und eine Gabe Gottes nennt (Phil 1, 29; Röm 12, 3) [3]). Da die 1 Kor 12, 4—6 aufgeführten

---

[1]) „His Divine sonship was vindicated (?) by an event which did not belong to the natural order of things but was due to supernatural and spiritual forces, even to that spirit of holiness which characterized His whole life and triumphed over death“ (Swete 212). Hebr 9, 14 lesen wir: *ὅς (Χριστός) διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ.* Hier ist ausgesprochen, was oben als die mutmaßliche Ansicht des Apostels bezeichnet wurde. Nösgen, Hl. Geist 90 u. Lebreton 316 A. 1 fassen *πνεῦμα αἰώνιον* als die göttliche Natur Christi. Allein, hat denn Christus durch seine göttliche Natur sich zum Opfer gebracht? Das Opfer hat er als Mensch geleistet unter dem Antrieb des göttlichen Geistes.

[2]) Gunkel 71. Feine, Theologie [2] 440.

[3]) Die übrigen Stellen, die Gunkel zitiert (Phil 3, 12; 1 Kor 12, 3; 2 Kor 3, 3; 1 Thess 1, 6), sind nicht beweiskräftig. Wären sie es, würden sie mit Ausnahme der erstgenannten den Glauben als Wirkung des Geistes kennzeichnen. Nicht einmal indirekt läßt sich der Ursprung des Glaubens aus

χαρίσματα τοῦ πνεύματος, die *διακονίαι τοῦ κυρίου* und die *ἐνεργήματα τοῦ θεοῦ* sachlich ziemlich dasselbe bedeuten [1]), so ist es keine zu kühne Vermutung, daß der Apostel, indem er den Glauben als Werk und Gabe Gottes bezeichnet, ihn doch auch als Werk des *πνεῦμα* gedacht hat, und daß es lediglich Zufall ist, wenn er an keiner Stelle unmittelbar auf das *πνεῦμα* zurückgeführt wird. Und wenn der besonders starke, charismatische Glaube eine außergewöhnliche Wirkung des Geistes (1 Kor 12, 9) ist, dann wird der schlichte Christenglaube nicht unbeeinflußt vom Geiste sein [2]). So ist ja auch der außerordentliche Erfolg der Kollekte in Mazedonien eine charismatische Wirkung des Geistes, während anderseits das christliche Liebeswirken überhaupt vom *πνεῦμα* stammt, selbst wenn es nicht in auffallendem Maße die Züge des Außergewöhnlichen trägt. Der Annahme, daß auch der Glaube eine Geistesgabe ist, verleiht der Gedanke eine gewisse Berechtigung, daß die übrigen Christentaten ausnahmslos auf das *πνεῦμα* zurückgehen, wie wir sehen werden.

---

dem Geist aus obigen Stellen folgern, wie Feine, Theol. [2] 441; Juncker 132 f.; Titius II 272 wollen. 1 Kor 2, 4 wird durch *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* die Art charakterisiert, wie die apostolische Predigt sich vollzieht, nicht ist daran gedacht, daß die Überzeugung der durch die Predigt gewonnenen Christen durch Gottes Geist bewerkstelligt wird (gegen Robertson 33). Darum ist auch v. 5 nicht von der den Glauben im Menschen wirkenden Ursache, sondern von den zum Glauben führenden Gründen zu verstehen. 1 Kor 12, 3 handelt es sich um ein in der Ekstase gesprochenes Wort. Ob der schlichte Glaube des gewöhnlichen Christen im hl. Geist seine Ursache habe, läßt sich daraus nicht ermitteln. 2 Thess 2, 13, das von Juncker und Titius beigezogen wird, kann die Voranstellung von *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* vor *ἐν πίστει ἀληθείας* nichts beweisen. Die Heiligung folgt gewiß in der Vorstellung des P. der Annahme des Glaubens nach, geht ihr nicht voran. 1 Thess 1, 6 ist nur gesagt, daß Freude des hl. Geistes sich bei oder nach der Annahme des Glaubens auslöste. Daß die Annahme selbst durch den Geist herbeigeführt sei, ist darin weder unmittelbar noch mittelbar enthalten.

[1]) Anders Michiels 263. Die Hypothese, daß mit *διακονίαι* im Gegensatz zu *χαρίσματα* die ordentlichen Gewalten der Apostel, Hirten und Diakone bezeichnet seien, läßt sich nicht halten. P. war sicher der Überzeugung, daß jeder Charismatiker der Gemeinde einen Dienst zu leisten habe. Es wird durch zahlreiche Parallelen außer Zweifel gesetzt, daß die Werke *τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου* und *τοῦ πνεύματος* zusammenfallen. Wo der Eine oder das Eine wirkt, treten die Anderen mit in Tätigkeit.

[2]) Das wird gesagt werden können, ohne daß die Stelle 1 Kor 12, 9 zu einem sicheren Beweisgrund erhoben wird, was Gunkel a. a. O. mit Recht ablehnt.

Bei dieser immerhin nicht ganz gesicherten Grundlage soll, obwohl durch den Glauben machtvolle Wirkungen wie die Rettung (1 Kor 1, 21), die Rechtfertigung (Röm 1, 17; 3, 21 f.) und das Leben (Röm 1, 17; Gal 3, 11) vermittelt werden, die weder durch eigene Kraft noch durch die Hilfe des Gesetzes erzielt werden, noch kein fester Rückschluß auf das in dem Glauben tätige *πνεῦμα* gemacht werden. Wir wollen noch nicht sagen, jene herrlichen Tatsachen hätten in dem Geiste ihren tiefsten Grund, und der Geist offenbare sich im Glauben als übernatürliche Macht.

Daß indes diese wunderbaren Wirkungen, die Erlösung, die Rechtfertigung, das wahre Leben, die Gotteskindschaft im einzelnen Menschen durch das *πνεῦμα* hervorgerufen werden, ist aus den paulinischen Briefen auf andere Weise klar ersichtlich. „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt in dem Namen unseres Herrn Jesu Christi und in dem Geiste unseres Gottes" (1 Kor 6, 11). Neben der Reinigung von den Sünden ist auch die Heiligung und Rechtfertigung durch den Geist bewirkt (*ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* 2 Thess 2, 13; *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Röm 15, 16). Auch das Leben stammt aus dem Glauben, aber nicht minder vom Geiste (Röm 8, 2: *τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς*; 2 Kor 3, 6: *τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ*). Aus der Feindschaft gegen Gott, in der der Mensch vor der Rechtfertigung stand (Röm 8, 7 f.), aus der Knechtschaft unter dem Gesetze, in der Furcht ihn beherrschte (8, 15), ist der Christ zur Sohnschaft Gottes gelangt, so daß Gottes Geist in ihm hinaufrufen kann: „*Ἀββᾶ*, Vater" (8, 15). Dieses Kindschaftsverhältnis wird nach Paulus nicht schon durch den Glauben, sondern erst durch den Besitz des *πνεῦμα* geschaffen [1]). Für die gegenteilige Ansicht könnte man mit einigem Recht sich nur auf Gal 3, 26 berufen: *πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Allein die im folgenden Vers gegebene Begründung

[1]) Gegen B. Weiß, Lehrbuch [7] 323; Gloël 199; Feine, Theol. [2] 210. Sie berufen sich für ihre Meinung, daß der Mensch Kind Gottes werde durch den Glauben vor dem Geistesempfang, namentlich auf Gal 4, 6: *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ*. Sie sind bereits Söhne, und, weil sie Söhne sind, darum sendet Gott den Geist. Indessen ist an dieser Stelle wie Röm 8, 15 unter *τὸ πνεῦμα* nicht verstanden, was jeder Christ nach unserer Überzeugung in der Taufe empfängt, sondern eine außerordentliche Äußerung des Geistes nach Art der Glossolalie oder eines prophetischen Ausspruchs. Siehe oben S. 35 ff. den Nachweis, daß *πνεῦμα* zuweilen unmittelbar und allein die Zungenrede bedeutet. Eine charismatische Äußerung, die auf einem speziellen Geisteserguß beruht, liegt auch hier vor (vgl. Gloël 342 A.; Gunkel 61;

(γάρ) zeigt, daß der Glaube doch nur die Voraussetzung und die Grundlage für die Erlangung der Sohnschaft ist. In diese tritt man erst ein durch die Taufe und den damit verbundenen Empfang des Geistes: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Daß die Sache sich so verhält, dafür bietet Röm 8, 8—9 eine sichere Bürgschaft. Entweder ist der Mensch ἐν σαρκί oder ἐν πνεύματι. Ein Drittes gibt es nicht. Ein Zustand, in dem der Mensch durch den Glauben Kind Gottes geworden ist, ohne den Geist empfangen zu haben, ist ausgeschlossen: εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ (v. 9). Dasselbe beweist Röm 5, 5: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Das Bewußtsein, daß Gott uns liebt [1]), das doch von der Tatsache der Kindschaft nicht getrennt werden kann, besitzt der Christ durch den ihm verliehenen Geist. Die Rechtfertigung erfolgt nicht durch den Glauben ohne den Geist (vgl. 1 Kor 6, 11) [2]).

Weinel, Wirkungen 78; Bousset bei J. Weiß, Schriften II [2] 61; Feine, R E [3] XXI 751; Wernle 187). „Ce n'est pas la première prise de possession de l'âme par l'Esprit-Saint, mais le témoignage de l'habitation divine se manifestant par les dons charismatiques" (Prat II 201 A. 1). Dagegen hat das Hauptbedenken Sokolowskis 74, daß es sich um ein Erlebnis aller Christen handle, keine Bedeutung, weil Zungenreden wenigstens in Korinth gelegentlich von allen geübt wurde. Darüber später. Jedenfalls kann Gal 4, 6 unmöglich an den gewöhnlichen Geistesempfang gedacht sein, der den Menschen innerlich umwandelt und erneuert. Dort haben wir eine Äußerung des πνεῦμα vor uns, die vorübergeht, hier einen dauernden pneumatischen Zustand, worüber noch zu sprechen sein wird. Wenn aber Gal 4, 6 τὸ πνεῦμα nicht das den Menschen dauernd einwohnende πνεῦμα ist, so ist der Ansicht von B. Weiß die Grundlage völlig entzogen. Es erübrigt sich dann, Gal 3, 26 f.; Röm 8, 14 f. so wider den zunächst sich darbietenden Sinn auszulegen, wie er es tut, um seine verkehrte Auffassung damit in Einklang zu bringen.

[1]) Ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Röm 5, 5) ist die Liebe Gottes zu uns (B. Weiß, Cornely, Zahn, Schaefer in ihren Komment.; Jülicher bei J. Weiß, Schriften II [2] 250), nicht unsere Liebe zu Gott, weil, wie B. Weiß mit Recht hervorhebt, unsere Liebe zu Gott keine unerschütterliche Grundlage für die Hoffnung sein würde. Estius läßt die Entscheidung für die eine oder andere Auffassung frei, Bisping meint, in erster Linie habe Paulus Gottes Liebe zu uns im Sinne, begreife aber auch unsere Liebe zu Gott mit. Es läßt sich aber nicht beides in den einen Ausdruck zu gleicher Zeit hineinlegen. Nach dem Gesagten ist klar, daß Jülicher a. a. O. mit Unrecht behauptet, die von ihm abgelehnte Erklärung sei die von den Katholiken bevorzugte.

[2]) Auch nach dieser Stelle sind Abwaschung, Rechtfertigung und Heiligung untrennbar ein Vorgang. Sie vollziehen sich miteinander in der Taufe

Röm 7 durchlebt der Apostel noch einmal die Zeit, da er, nur auf seine Kraft angewiesen, im Kampfe mit der in seinem Fleisch herrschenden Sünde lag. Das Gefühl der Erniedrigung, der Knechtschaft, der Ohnmacht lastete dumpf auf dem inneren Menschen. Die außermenschliche Schöpfung ächzt noch wie ein

(vgl. Schaefer, Cornely, Lietzmann, Robertson z. d. St.). Mit Unrecht bestreitet Seeberg, Katechismus 220, daß für P. Geistesempfang und Taufe zusammenfällt. Die Anschauung des Apostels deckt sich mit der Lehre der katholischen Kirche, daß nicht durch den Glauben, abgesehen von der Taufe, sondern durch die Taufe dem Menschen, der den Glauben als notwendige Bedingung mitbringt, das übernatürliche Leben vermittelt wird. Die Taufe wird Röm 6, 3; Gal 3, 27; 1 Kor 6, 11; 12, 13 als allgemein christliche Übung vorausgesetzt, so daß Gal 3, 2 — übrigens ist 3, 14 ganz ähnlich — nicht an Geistesempfang durch den Glauben allein ohne die Taufe gedacht sein kann (gegen Gunkel 72). Durch die Berufung auf 1 Kor 1, 14—17 kann man nicht, wie Weinel, Wirkungen 200 es tut, die Behauptung stützen, im Urchristentum sei der Glaube, daß durch die Taufe der Geist mitgeteilt werde, nicht feststehend gewesen. Eine Geringschätzung der Taufe ist nicht angedeutet. Zu offenbar setzt P. voraus, daß alle Korinther getauft sind (v. 13: ἐβαπτίσθητε). Anderwärts lehrt er den hohen Wert und die bedeutsamen Folgen der Taufe aufs deutlichste. 1 Kor 1, 17 will nur besagen, daß es gleichgültig sei, wer die Taufe spende (Koch 29). Man darf nicht die Lehre der Apg über Taufe und Geistesempfang mit der Anschauung des P. ohne weiteres gleichsetzen. „Keine einzige Stelle der Apg setzt die Gabe des hl. Geistes in direkte, unzweideutige Beziehung zur Taufe“ (Pieper 24). Die Taufe ist nur Nachlassung der Sünde, aber Voraussetzung für den Geistesempfang mit Ausnahme des Korneliusfalles (ebd. 29). Es ist aber ein Irrtum, daß sich P. in derselben Weise äußern soll, wie Pieper 33 meint. P. verbindet den ersten Empfang des Geistes mit der Taufe. 2 Kor 1, 21 f.; Eph 1, 13 f. ist, wie Lietzmann, Kommentar z. d. St. und Dölger 77 ff. richtig sagen, zwischen der Taufe und einem davon gesonderten Geistesempfang in der Firmung nicht deutlich geschieden. Tit 3, 5 ist die ἀνακαίνωσις πνεύματος von dem λούτρον παλιγγενεσίας nicht zu trennen. Beides bezieht sich auf den einen Vorgang der Wiedergeburt in der Taufe (vgl. Belser, Kommentar 282; Prat II 37; Holtzmann, Kommentar 497; B. Weiß, Kommentar 370). Eher dürfte v. 6 an einen gesonderten Geistesempfang gedacht werden (Belser a. a. O., Seeberg, a. a. O. 219), zumal die in der Firmung empfangene Geistesgabe mehrfach mit dem Bilde des „Ausgießens“ oder „Erfülltseins“ beschrieben wird (Apg 2, 4; 4, 31; 10, 45; 1 Kor 12, 13). Aber mit Sicherheit ist trotzdem die Unterscheidung zwischen Taufe und gesondertem Geistesempfang nicht zu vollziehen (vgl. B. Weiß und Holtzmann z. d. St.). Gal 4, 6 dagegen steht der Apg nahe, insofern das πνεῦμα einen von der Taufe geschiedenen Geistesempfang bezeichnet und den charismatischen Charakter trägt, der auch in der Apg zunächst obwaltet. Die einzige Stelle, in der ebenso bestimmt zwischen Taufe und Firmung eine Trennung erkennbar wird, ist 1 Kor 12, 13.

Weib, das in Wehen liegt (Röm 8, 22), weil sie wider Willen an das Verderben gefesselt ist. Diese schmerzliche Lage der äußeren Natur ist sicher nur ein Reflex jener Seelenstimmung voll Sehnsucht und Traurigkeit, die der innere Mensch in jener inneren Knechtschaft durchkostete. Der Leser empfindet es heute noch lebhaft mit, wie der Apostel nach dem schweren, bangen Ruf: *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* (Röm 7, 24) mit hörbarem Aufatmen spricht: „Dank sei Gott durch unsern Herrn Jesus Christus." Der Geist ist es, dessen Vermittelung diese Befreiungstat zu danken ist (Röm 8, 2: *ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*). Der Zutritt zu Gott dem Vater steht wieder offen. Zwar ist es Christus, der den Weg freigelegt hat. Daß wir aber den von Christus gebahnten Weg gehen, ist nur durch das Eingreifen des Geistes möglich: *δι' αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) *ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα* (Eph 2, 18). Wir spüren im *πνεῦμα*, das dem Menschen Rechtfertigung, Leben und Gotteskindschaft bringt, den Hauch wunderbarer, göttlicher Kraft. Weil das Evangelium dem Glauben die Pfade bereitet und mit dem Glauben das Leben des Geistes Gottes bringt, kann es eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* (Röm 1, 16) heißen. Das *πνεῦμα* macht den Menschen neu (Röm 7, 6: *ἐν καινότητι πνεύματος*)[1]. Der Gerechtfertigte ist eine neue Schöpfung: *καινὴ κτίσις* (2 Kor 5, 17). Der Apostel spricht von einer Wiedergeburt des Menschen: *παλινγενεσία* (Tit 3, 5). Das sind Ausdrücke, die auf ein einzigartiges Werk göttlicher Macht hinweisen. Das Leben im Geiste ist ein kraftvolles Herrschen, bei weitem machtvoller — *πολλῷ μᾶλλον* — als die vergangene Herrschaft der Sünde (Röm 5, 17). Die Verse Röm 8, 31—38 sind der Triumphgesang des durch den Geist mit

[1]) Winstanley 61 erklärt Röm 7, 6 folgendermaßen: Wir dienen in einem Zustand der Dinge, wo Geist maßgebend ist, der „geistig" ist (*πνεύματος* Genitiv der Apposition). Besser bezieht man *καινότης* auf die innere Erneuerung des Menschen, die durch das *πνεῦμα* (also genitivus originis) erfolgt. Das geschriebene Gesetz — *γράμμα* — hat die innere Verfassung beim alten belassen. In dem Ausdruck *παλαιότης γράμματος* ist nicht nur enthalten, daß das Gesetz älter ist, sondern auch, daß es mit dem Alter Schwäche und Unwirksamkeit teilt (vgl. Röm 6, 6; Eph 4, 22: *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος*). Deshalb hat *καινότης πνεύματος* nicht nur die Bedeutung, daß das *πνεῦμα* etwas Neues ist, sondern daß es auch neu macht (vgl. B. Weiß, Kommentar 301; dagegen hält es Sanday 176 mit Winstanley).

Gott geeinten Menschen, emporsteigend aus dem Kraftgefühl, das den Gerechtfertigten und Geisterfüllten beseelt. Niemand kann ihm etwas anhaben: *τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ.* Keine Macht der Welt, auch keine Engelsmacht kann ihn losreißen von seinem Gott.

Seine Kraft dokumentiert das *πνεῦμα* in dem Gerechtfertigten, in dessen Besitz es gelangt ist, auch in dem weiteren Verlauf des gerechten Lebens in mannigfaltiger Weise. Vom *πνεῦμα* getrieben vermag er die sündhaften Begierden zu töten (Röm 8, 13; Gal 5, 16. 24; Eph 4, 22 ff.) und das Gesetz zu erfüllen, wozu er ehedem nicht imstande war (Röm 8, 7: *οὐδὲ γὰρ δύναται*). Das *πνεῦμα* entwickelt aus seinem innersten Wesen heraus die herrlichsten Tugenden, die der Apostel daher eine Frucht des Geistes nennen kann (Gal 5, 22 f.: *ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια*). Mit welcher Selbstverständlichkeit der mit dem *πνεῦμα* begabte Christ ein heiliges Leben zu führen bestimmt ist, ergibt sich daraus, daß Gal 6, 1 die nach dem hl. Geiste lebenden Christen *οἱ πνευματικοί* heißen im Gegensatz zu den Sündern [1]). Weil der Christ in dem *πνεῦμα* die Kraft zur Überwindung alles Bösen und zur Vollbringung alles Guten besitzt, darum kann der Apostel auffordern, die Begierden des Fleisches nicht zu befriedigen (Gal 5, 16: *ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε*), kann immer wiederholen, vom Geiste sich treiben zu lassen (Röm 8, 14), im Geiste zu wandeln (Gal 5, 16. 25), d. h. das zu tun, wozu das *πνεῦμα* seiner innersten Natur nach drängt, nämlich das Gute. Eine ganze Reihe von Gesichtspunkten, wie der Christ, vom Geiste erfüllt, in guten Werken sich betätigen kann, gibt der Apostel Röm 12 an, ohne erschöpfend zu sein. Unter den dort gegebenen Anweisungen findet sich auch die: *τῷ πνεύματι ζέοντες* (v. 11). Im Zusammenhang mit der unmittelbar voraufgehenden Mahnung: *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί* sind die Worte wohl so zu deuten, daß in den Christen die hl. Geistesglut lebendig erhalten werden muß, die nicht ruhen läßt [2]). Das Christenleben ist Bewegung, Tat, rastloser Eifer. Das

---

[1]) Vgl. Windischmann 156; Zahn, Kommentar 268 f.; Cornely z. d. St.; Windisch, Entsündigung 69. Döllinger 300 denkt irrtümlich an Charismatiker. Auch die Auffassung Klöppers, Paul. Studien 23: „Persönlichkeiten, die durch das *πνεῦμα* mit praktischer Weisheit ausgerüstet waren,“ erscheint weniger passend.

[2]) „Fervor spiritus dicitur, quia propter abundantiam divinae dilectionis totus homo fervet in Deum.“ Thomas v. Aquin, Commentarium z. d. St.

πνεῦμα ist die Triebkraft. Eine andere Aufforderung lautet: τῇ θλίψει ὑπομένοντες (v. 12). Wirklich ist die Unverzagtheit, die Geduld, die Ausdauer, der Starkmut in Verfolgungen, Leiden und Trübsalen aller Art ein Charakteristikum des wahren Christen. Die Kraft, mit der der Christ das Leid dieser Erde überwindet, stammt wiederum vom πνεῦμα: διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ (2 Kor 4, 16). Dem inneren Menschen strömt ständig in den Leiden Kraft aus dem Besitz des πνεῦμα zu; denn nach Röm 7, 6; 2 Kor 3, 6; Eph 3, 16 geht die Erneuerung des Menschen vom πνεῦμα aus. Am deutlichsten aber sagt der Apostel 2 Kor 12, 7—10, daß ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ, die ihm innewohnt und die, wie gezeigt wurde, nichts anderes als das πνεῦμα ist, während der Leiden in ihm Triumphe feiert: ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται (v. 9): ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι (v. 10).

Mit seinem Gott verkehrt der Christ im Gebete. Aus sich selbst ist er auch zu diesem hehren und notwendigen Werke ungeschickt. Der hl. Geist ist es, der ihn bewegt und geradezu in ihm betet. „Ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater“ (Röm 8, 15). Wenn wir nicht wissen, wie und um was wir flehen sollen, dann kommt er unserer Schwäche zu Hilfe und betet in uns mit unaussprechlichen Seufzern (Röm 8, 26 f.). Auch das Gebet ist freilich eine eigene Tat des Menschen. Die paulinischen Briefe hallen wider von Aufforderungen zum Gebete. Aber das Gebet muß ἐν πνεύματι aus dem Christenherzen empordringen: προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι (Eph 6, 18)[1].

Noch aber haben wir nicht jene Tugend genannt, in der die innere Natur des πνεῦμα am herrlichsten und charakteristischesten sich erschließt: es ist die Liebe, ἡ ἀγάπη. Wie der Christ durch den Empfang des πνεῦμα zur Kindschaft Gottes erhoben Gegenstand der göttlichen Liebe geworden ist und das beseligende Bewußtsein der Liebe Gottes in seinem Herzen trägt, so

[1]) Man kann nicht den Zusatz ἐν πνεύματι von dem inneren Herzen des Menschen und zugleich von dem ihm gegebenen göttlichen Geiste verstehen, wie Haupt, Gefangenschaftsbriefe z. d. St. es tut. Estius setzt „in spiritu“ = „cum devoto cordis affectu, non solum ore“. Indes hat Paulus kaum Veranlassung gehabt, zu betonen, daß das Gebet nicht nur ein Lippengebet sein dürfe. Die Formel ἐν πνεύματι bezieht sich sonst stets auf den göttlichen Geist, darum wird diese Stelle keine Ausnahme machen.

wird das πνεῦμα auch in ihm zu einer Liebesglut, die in Werken aufrichtiger und vollkommener Nächstenliebe ausströmt. Von den Tugendübungen, die Röm 12, 9 ff. als Geistesgaben den Christen zur Pflege anbefohlen werden, stehen die meisten in unmittelbarer oder mittelbarer Beziehung zur Liebe des Nächsten. Bezeichnenderweise soll nach Eph 4, 25 ff. die Rücksicht auf den Nächsten oder die Gefährdung der Nächstenliebe für die Christen bestimmend sein, die Lüge und den Zorn, die unlautere Rede und den Diebstahl usw. zu meiden. Wer Liebe hat, erfüllt das ganze Gesetz (Röm 13, 8; Gal 5, 14; 1 Tim 1, 5). Diese allumfassende Tugend wird 1 Kor 13 als die Geistesgabe ohnegleichen gefeiert, ohne die alle andern Geistesgaben ihren Wert verlieren. Aus den Werken, die der Apostel der Liebe zuschreibt (v. 4—7), empfängt man den Eindruck: die Liebe ist eine unvergleichliche Macht. Alles vermag sie. Sie ist allein bleibend, während alle anderen Geistesgaben abgetan werden (v. 8 ff.). Nicht einmal Glaube und Hoffnung, die neben der Liebe als charakteristische Tugenden im Christenherzen blühen, können an Würde und Macht mit der Liebe sich messen (v. 13). Auch für den Apostel Paulus ist wahr, daß nicht der Glaube allein selig macht, sondern nur der Glaube, der durch die Liebe w i r k t (Gal 5, 6). Nur im Verein mit der Liebe hat er Macht (ἰσχύει)[1].

So ist das πνεῦμα übernatürliche, göttliche Macht, die den Menschen umschafft und erneuert, zur Kindschaft Gottes erhebt und heiligt, die ihn befähigt, sowohl die sündhaften Begierden zu meistern als auch alle Tugenden, namentlich die Liebe zu üben.

Aus all diesen Kraftwirkungen des πνεῦμα fließen bestimmte Gefühle und innere Erfahrungen hervor, die jedem wahren Christen eigentümlich sind und die Grundstimmung seiner Seele bilden und bilden müssen, die aber in ihrer Art von neuem offenbaren, daß ihre Ursache, das πνεῦμα, Macht ist. Diese inneren Erfahrungen sind Freiheit, Freude und Friede. Sie werden sämtlich als pneumatische Wirkungen zu wiederholten Malen namhaft gemacht.

Das πνεῦμα bringt der im Kampf mit der Sünde ermatteten Seele die F r e i h e i t (Röm 8, 2). Die Befreiungstat dehnt sich einst auf den Leib aus, indem sie ihn den Banden des Todes entreißt

[1]) „La foi tire de la charité son énergie, son efficacité et sa valeur" (P r a t II 483).

(8, 11)[1]. Selbst die vernunftlose Schöpfung wird von dem Fluche der Vergänglichkeit erlöst (8, 21). Wurde im früheren Zustande das Gesetz als eine drückende Last und als eine *δουλεία* empfunden, die widerwillig getragen und doch nicht vollkommen erfüllt wurde, so kann der innere Mensch jetzt unter der Einwirkung des *πνεῦμα* sich kraftvoll entfalten und seinen geheimen Zug nach dem Guten befriedigen. Wie der Stein frei zur Erde fällt, wenn ihn die Hand nicht mehr stützt, wie der Vogel frei ist, wenn er seine Natur ungezwungen und ungehindert von fremder Macht auslebt, so kann der innere Mensch, vom *πνεῦμα* erfüllt, nach Herzenslust sich auswirken in guten Werken und Tugenden. Weil der pneumatische Christ wie mit einer gewissen inneren Notwendigkeit zum Guten getrieben wird, so spürt er nicht mehr den Zwang des Gesetzes[2]. Er ist nicht unter dem Gesetze (Gal 5, 18: *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον*). Er ist vom Gesetze frei (1 Tim 1, 9: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*). Zur Freiheit hat ihn Christus berufen (Gal 5, 1: *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν*; 5, 13: *ὑμεῖς ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε*). Wie himmelweit die geschilderte Freiheit von aller sittlichen Zügellosigkeit verschieden ist, hebt der Apostel ausdrücklich scharf hervor: *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί* (Gal 5, 13; vgl. Röm 6, 2). Vom Bösen ist der Christ ein für allemal geschieden, frei vor ihm liegt die Bahn des Guten: *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία* (2 Kor 3, 17).

---

[1]) Weil das *πνεῦμα* seine volle Kraft mit Bezug auf den Leib noch nicht entwickelt, so kann der Apostel sagen, daß wir nur erst die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* empfangen haben (Röm 8, 23). In dem irdischen Besitz des *πνεῦμα* haben wir die Anwartschaft auf die dereinstige Befreiung des ganzen Menschen.

[2]) Daß Paulus die freie Mitwirkung und die Möglichkeit der Sünde beim Christen festhält, geht aus sämtlichen Briefen so deutlich hervor, daß sie nie hätten geleugnet werden sollen. Die innere Nötigung ist freilich zuweilen so stark, daß von einem *ἄγεσθαι* gesprochen werden kann (Röm 8, 14; Gal 5, 18). Noch stärker scheint der Ausdruck Gal 5, 17: *ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.* Hier ist der Mensch Kampfobjekt zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ*. Indessen handelt es sich um den der freien Entscheidung voraufgehenden Kampf. Geist und Fleisch suchen beide den Willen auf ihre Seite zu ziehen. Die Entscheidung liegt beim Willen. Einmal wird auch das Leben in der Gerechtigkeit mit einer Knechtschaft verglichen (Röm 6, 15 ff.). Es wurde aber schon gesagt (vgl. oben S. 33 A. 1), daß der Apostel in uneigentlichem Sinne spricht und selbst um Entschuldigung bittet, daß er diesen nicht zutreffenden Vergleich benutzt.

Nach dem Zusammenhang dieser Stelle erstreckt sich die Befreiungstat weiter auf den Verstand, die Einsicht, die *νοήματα* (v. 14). Die Hülle ist von des Christen geistigem Auge genommen. Er hat das rechte Verständnis der Hl. Schrift, er hat den Herrn erkannt und wird seine Herrlichkeit schauen. Unverhüllt läßt er sich bespiegeln von der Herrlichkeit des Herrn und er wird in dasselbe Bild verwandelt (v. 18), d. h. seine Erkenntnis reift zu der Höhe der Einsicht heran, die Christus besitzt. Der Geist des Herrn aber ist es, von dem die Befähigung zu dieser erhabenen Erkenntnis ausgeht: *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* [1]). Also freie Bahn auch für die Erkenntnis des Göttlichen. Die tiefe Einsicht in die göttlichen Ratschlüsse und Geheimnisse heißt *σοφία*. Ist diese nach 1 Kor 12, 8 eine außerordentliche Geistesgabe — wahrscheinlich diejenige, die den Apostel auszeichnet [2]) —, so sollen doch auch die Gläubigen nicht von dem wunderbaren Einblick in Gottes verborgenen Willen ausgeschlossen sein. Eph 1, 17 versichert Paulus, daß er beständig für alle bete um das *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* oder, wie er Kol 1, 9 sich ausdrückt, um die *σοφία καὶ σύνεσις πνευματική*.

Anders geartet ist die Freiheit, von der der Apostel Gal 2, 4 ff.; 4, 8 ff.; 5, 1 ff. handelt, die auch Röm 14 und 1 Kor 8 besprochen wird. Es ist die Freiheit des Christen von dem jüdischen Ritualgesetz, die freie Auffassung von der Bedeutung des heidnischen Opferfleisches und dergl. Diese Freiheit ist ein Entbundensein. Der Christ hat diese Freiheit grundsätzlich, wenn er auch im Gebrauch dieser Freiheit von der Rücksicht auf das schwache Gewissen der weniger erleuchteten und geistesstarken Christen sich leiten lassen darf und soll. Der Apostel selbst handelt dementsprechend. Nur darf niemals eine Grundlehre des

[1]) Die Worte *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* (2 Kor 3, 18) lassen sich dreifach auffassen. Entweder ist *κυρίου* von *ἀπό* abhängig, oder *πνεύματος* ist es. Außerdem könnte *πνεύματος* Apposition zu *κυρίου* sein. Die erste Auffassung ist unwahrscheinlich, weil von einem „Herrn des Geistes“ sonst nicht gesprochen wird. Von den beiden verbleibenden Möglichkeiten ist die erstere vorzuziehen, weil sie einfacher ist und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Apostels mehr entspricht. *Ἀπὸ κυρίου πνεύματος* wäre demnach zu übersetzen „von des Herrn Geist“. Vgl. *τὸ πνεῦμα κυρίου* v. 17. Eine ähnliche Erklärung gibt Cornely z. d. St.

[2]) Prat I [3] 181: „Le *λόγος σοφίας* était l'apanage des apôtres et des prophètes.“ Gutjahr z. d. St.

Christentums gefährdet sein. Sonst wendet sich Paulus scharf gegen jede Rücksichtnahme (Gal 2). Diese Freiheit wird nicht mit dem Besitz des πνεῦμα ausdrücklich in Verbindung gebracht. Dennoch ist ihre Herkunft aus dem πνεῦμα dadurch gesichert, daß sie von Christus, dem Herrn, ausgehend gedacht ist (Gal 2, 4; 5, 1), der selber „Geist" ist (2 Kor 3, 17).

Wo die inneren Geisteskräfte des Menschen unter dem Einfluß des πνεῦμα zu so herrlicher, freier Entfaltung kommen, muß eine frohe Stimmung Platz greifen. Unter den Geistesfrüchten wird deshalb die Freude, ἡ χαρά, und zwar an zweiter Stelle gleich nach der Liebe aufgezählt (Gal 5, 22). Schon gleich die gläubige Annahme des Evangeliums löst diese Freude des hl. Geistes aus: *δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου* (1 Thess 1, 6). Diese Freude wurde durch die Trübsale, die sich an die Gründung der Gemeinde in Thessalonich knüpften (*ἐν θλίψει πολλῇ*), keineswegs gedämpft. Sollten Trübsale in besonders hohem Maße die Seele des Christen heimsuchen, dann mag die laute Freude zurücktreten, es bleibt aber die innere Tröstung, *ἡ παράκλησις* (2 Kor 1, 3—7)[1]. Die Verse 2 Kor 1, 8 ff. legen zwar Zeugnis ab, daß auch einen so geisterfüllten Menschen wie den Apostel, als die Leiden ihn nahe an den Tod heranführten, bange Furcht befallen kann. Aber derselbe Apostel gibt zu anderer Zeit seine freudige Bereitwilligkeit zu erkennen, im Dienste des Glaubens geopfert zu werden: *εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν* (Phil 2, 17)[2]. Die sich mehrfach wiederholenden Aufforderungen zur Freude (1 Thess 5, 16; Phil 2, 18; 3, 1; 4, 4; 2 Kor 13, 11) lassen uns die Freude als unentbehrlichen Bestandteil des christlichen Lebens erkennen. Niemals darf der Grundton der Freude

[1] Bekanntlich ist nach Jo 14, 16. 26 der hl. Geist *ὁ παράκλητος*.

[2] Atmet dieser Vers die frohe Bereitschaft zum Martyrium, so spricht aus 2 Tim 4, 6—8 mehr die ruhige, vertrauensvolle Überzeugung, die Siegeskrone des ewigen Lebens bald zu erlangen: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt. Nun liegt mir bereit die Krone der Gerechtigkeit, die der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage mir reichen wird." Mag er darum nur geopfert werden (v. 6)! Bruston 216 ff. versucht den Nachweis, daß *σπένδομαι* (Phil 2, 17; 2 Tim 4, 6) nicht das Vergießen des Blutes im Martyrium bezeichne, wie gewöhnlich angenommen wird (vgl. Holtzmann, B. Weiß, Haupt, W. Lueken bei J. Weiß, Schriften II² z. d. St.), sondern den einfachen Tod im Dienste des Herrn. Es empfiehlt sich aber, an der traditionellen Erklärung festzuhalten.

im Herzen des Christen verklingen: ἀεὶ χαίροντες (2 Kor 6, 10). Aus dem froh bewegten Christenherzen brechen ohne Zweifel die Eph 5, 19 und Kol 3, 16 erwähnten ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαί hervor, die ausdrücklich πνευματικαί [1]) — vom Geiste gewirkt — heißen [2]).

Friede, ἡ εἰρήνη, ist die dritte Grundstimmung der vom Geist bewegten Seele. Des fleischlichen Menschen Sinnen ist Gott feindlich (Röm 8, 7: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν). Das πνεῦμα aber bringt mit dem wahren Leben auch den Frieden mit Gott (8, 6: τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη). Auch εἰρήνη ist eine Frucht des Geistes (Gal 5, 22). Das aus dem πνεῦμα sich entwickelnde und ihm entsprechende Sinnen und Handeln vertieft nur die Empfindung des inneren Friedens, in dem der Gerechte mit seinem Gott lebt (Röm 5, 1: εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς θεόν). Dieser Gottesfriede durchzieht wie ein Strom von Seligkeit das Gemüt. Allen Begriff übersteigt er (Phil 4, 7: ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν). Diesen Frieden wünscht Paulus eingangs seiner Briefe allen Gemeinden, allen Christen: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Gott ist für sie ein Gott des Friedens (ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης Röm 15, 33; Phil 4, 9; 2 Kor 13, 11; 2 Thess 3, 16); er möge mit allem Frieden und aller Freude sie erfüllen (Röm 15, 13) [3]).

---

[1]) Belser, Kommentar z. d. St. übersetzt ᾠδαὶ πνευματικαί „geistliche, nicht weltliche Lieder“ (vgl. Estius, Haupt, Henle z. d. St.; dagegen Cremer, Wörterbuch [9] 904; v. Soden, Kommentar z. Kol. 3, 16). Ob aber πνευματικός sich zu dieser uns geläufigen Bedeutung „geistlich“ schon bei Paulus fortentwickelt oder vielmehr abgeschliffen hat, ist sehr fraglich. Richtig ist es allein, das Wort hier wie 1 Kor 10, 3 f. gleich „vom Geiste gewirkt“ zu setzen. In diesem Falle muß man freilich das Adjektivum nicht nur zu ᾠδαῖς, sondern auch zu ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις beziehen.

[2]) Gegenüber 1 Kor 14, 15. 26, wo ψαλμός eine Art der wunderbaren Zungenrede ist, die plötzlich aus dem Geistesmenschen herausschallt, bewegen wir uns in der Zeit des Epheser- und Kolosserbriefes in dem etwas klarer und ruhiger dahinströmenden Flusse eines geordneten Gemeindelebens. Das Psallieren ist eine regelmäßigere Übung geworden. Nach wie vor aber bleibt der Ursprung aus dem Geiste.

In der nachapostolischen Zeit schwand das Bewußtsein und die Erfahrung, daß der Geistesbesitz heilige Freude auslöse, nicht (vgl. Weinel, Wirkungen 49 ff.). Die Heiligen, in denen des Geistes Glut brannte, offenbaren nicht selten jenen charakteristischen Zug inneren Frohsinns — kaum einer mehr als Franziskus von Assisi, in dem so viel ursprünglichen Christentums lebendig geworden ist.

[3]) Man wird an der Verwendung dieser Stellen keinen Anstoß nehmen, auch wenn der Friede oder die Freude nicht immer ausdrücklich auf das πνεῦμα, sondern auf Gott oder den Herrn zurückgeführt werden.

Ein Ausfluß des Friedens mit Gott ist die friedliche Gesinnung der Christen untereinander sowie gegenüber den Mitmenschen überhaupt: *εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες* (Röm 12, 18); *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς* (1 Thess 5, 13; vgl. 2 Kor 13, 11; 2 Tim 2, 22). Daß unter den Korinthern noch Streit und Zank herrscht, ist der beste Beweis, daß sie nicht *πνευματικοί*, sondern *σακρικοί* sind (1 Kor 3, 3 ff.).

Mit der inneren Kraft des *πνεῦμα* ausgerüstet, steht der Christ siegesbewußt und ruhig den unheimlichen Mächten des Leidens und des Todes, der Sünde und des Satans gegenüber. Damit kommen wir zu einer neuen, dem Christen eigentümlichen Tugend. Es ist die Hoffnung, *ἡ ελπίς*, und die Zuversicht, *ἡ παρρησία*. Die Hoffnung erstreckt sich sowohl auf die Überwindung der Trübsal (Röm 5, 3 f.), auf die Befreiung vom Tode (8, 23 f.), als auch auf die Erlangung des ewigen Heiles (Gal 5, 5), schreitet fort bis zu dem sicheren Vertrauen, daß alle Schicksale, selbst die gegen den Christen gerichteten Bestrebungen nur zu seinem größeren Heile wirken (Phil 1, 17 ff.). Den Grund zu dieser Hoffnung bildet in allen Fällen das *πνεῦμα*, wie aus den angegebenen Stellen ersichtlich ist [1]).

Ziehen wir den Schluß. Das *πνεῦμα* ist die Kraft, die das Christenleben erzeugt und möglich macht, trägt und durchwaltet nach allen Richtungen hin. Die heiligen Gedanken, Entschlüsse, Taten und Empfindungen im Leben des Christen, die durch ihre Eigenart und die in ihnen zutage tretende Macht den gewöhnlichen Menschen neu und wunderbar anmuten, sind die Spuren jenes geheimnisvollen *πνεῦμα*. Das ganze Leben des einzelnen Christen, sein Glauben, Hoffen, Lieben, sein Leiden und Wirken, sein Gemüt ist durchweht vom Geiste Gottes. Von hier aus empfängt es seinen Wert und seine Weihe. Nicht minder als die Glossolalie oder die Prophetie ist das Christenleben ein Wunder Gottes, gewirkt durch seinen Geist. Wo immer sein Wehen und Walten im Christenleben sich kundgibt, können wir sicher sein, daß es von Menschen überlegener Kraft und Macht zeugt. Es ist interessant, wie sich die Auffasung von *πνεῦμα* als Macht bis in die

---

[1]) Vgl. noch Röm 12, 12: *τῇ ἐλπίδι χαίροντες*. Die Heiden, die kein *πνεῦμα* haben, sind auch der Hoffnung bar: *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* (Eph 2, 12; 1 Thess 4, 13).

Einzelzüge hinein geltend macht. Das χάρισμα πνευματικόν [1]), das der Apostel den Römern zu bringen sich sehnt, wird dienen zu ihrer Befestigung: εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς (Röm 1, 11). Jede unter dem Hauch des Geistes entstandene Schrift (2 Tim 3, 16: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) [2]) ist in sich selbst tüchtig und tauglich, um zur Lehre, zur Rüge und Zurechtweisung zu dienen. So unzertrennlich sind Geist und Kraft, daß eine besonders starke Überzeugung von der Wahrheit dessen, was der Christ sagt, dem πνεῦμα zu verdanken ist (Röm 9, 1).

Ein Wort ist noch hinzuzufügen über die Wirkung des Geistes in der Gesamtheit der Gläubigen, in der Kirche als solcher. Es könnte den Anschein haben, als liege in der Freiheit und Selbständigkeit, die dem einzelnen Christen durch den Geist verliehen ist, ein die Kirche sprengendes Element. Schreibt doch der Apostel den Satz nieder: ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται (1 Kor 2, 15) [3]). Der Geistesträger beurteilt alle Dinge, er wird aber selbst von niemandem beurteilt. Er ist

---

[1]) Der Apostel versteht unter diesem Ausdruck nicht die Charismen (1 Kor 12. 14), sondern allgemein jede übernatürliche Gnade (gegen Sanday 21 u. a.). Dafür spricht der Singular χάρισμα sowie die Allgemeinheit des Gedankens überhaupt. Daß χάρισμα nicht nur die außerordentliche Gabe bezeichnet, ist auch Sanday wohl bekannt (vgl. S. 358 ff. seinen Exkurs über „Spiritual gifts“).

[2]) Die Propheten Israels redeten vom Geiste Jahwes bewegt. Sie unterscheiden ihre eigenen Worte deutlich von denen, die Gott selbst unmittelbar durch sie spricht. Gottes Macht nötigt sie zu reden, so daß sie nicht anders können (vgl. z. B. Jer 26, 2; 1, 11 f.; Ez 29, 21; Am 3, 8). Wie realistisch die innere Erfahrung, eine göttliche Inspiration empfangen zu haben, dem Propheten erschien, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Aufnahme des göttlichen Wortes durch das Essen eines Buches dargestellt werden konnte (Ez 3, 1 ff.). Es fehlen im A T nicht Beispiele für von Gott inspiriertes Schreiben (Js. 8, 1; Jer 29, 1 ff.; Hab 2, 2; vgl. zu dem Ganzen Volz 13 ff.). So erklärt sich der Ausdruck θεόπνευστος vollkommen aus dem A T. Es ist überflüssig, anzunehmen, daß die griechische θεοφόρητος μανία und ähnliche hellenistische Vorstellungen eingewirkt haben (gegen Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung 272).

[3]) Clemen, a. a. O. 48 f. zitiert im Anschluß an Heinrici, Kommentar z. d. St. zu 1 Kor 2, 15 folgende Äußerung Platos, Republ. III 17: πονηρία ἀρετήν τε καὶ αὐτὴν οὔποτ' ἂν γνοίη, ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὑτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται. Auf Grund dieser Analogie darf man nicht behaupten, daß P. von der philosophischen Tradition abhängig sein könnte. Die Unterschiede sind wesentlich. Die Anschauung des Griechen ist philosophisch, die des Apostels durch und durch religiös. Vgl. dagegen auch

erhaben über die gewöhnliche Welt. Niemand, der nicht selbst vom Geiste getrieben wird, vermag ihn zu begreifen und über ihn zu urteilen [1]).

Ein kühnes Wort, das ohne Wahnwitz nur gesprochen werden kann, wenn wirklich Gottes Geist es eingegeben hat. Die

---

Bonhöffer 168 ff., der neben der platonischen Stelle auf ein Wort Epiktets verweist, gleichwohl aber eine bewußte Anlehnung verneint. Am ehesten könnte der Apostel 1 Kor 2, 15 von der Terminologie der Mysterien beeinflußt sein (Reitzenstein, Mysterienreligionen 163 ff.). Aber er verwendet den Begriff πνευματικός in ganz selbständiger, der Höhe des christlichen Standpunktes entsprechender Weise.

[1]) Nicht ist eigentliches Richten gemeint (so Robertson 49 f.). Es wird nicht die „supremacy of conscience“ betont. Der Zusammenhang verbietet diese Auffassung. 1 Kor 4, 3 f. ist keine Parallele. Der natürliche Mensch hat gar keine Fähigkeit, einen Pneumatiker zu verstehen. Das ist der Sinn.

Diese innere Erhabenheit und Unabhängigkeit eignet nur demjenigen, von dem das πνεῦμα in vollem Maße Besitz genommen hat. Die Korinther, die doch auch schon πνεῦμα haben, hätten sonst gar nicht von Paulus berichtigt und zurechtgewiesen werden können. Die protestantischen Forscher verwenden diese Stelle nicht mit Recht gegen die Berechtigung eines kirchlichen Lehramtes, dem die Gläubigen untergeordnet sind. Der Apostel betont, wie oben gezeigt wird, die Einheit der Kirche aufs nachdrücklichste und sagt, daß gerade das πνεῦμα zur Einheit drängt. Zudem verpflichtet er die Glossolalen und Propheten selbst auf das objektive Wort Gottes, das er, der Apostel Jesu Christi, verkündigt (vgl. oben S. 38 A. 2). Den autonomen Charakter, wie ihn Reitzenstein, a. a. O 19 f. schildert, und wie ihn nach seiner Behauptung jeder der mystischen Vereinigung mit Gott Gewürdigte hat, würde P. nicht anerkannt haben. Er würde keinem christlichen Geistträger gestattet haben, die Religion Jesu Christi zu ändern. „Le myste se considère comme à part des autres hommes, il s'égale en quelque sorte à Dieu, il est porté à mépriser les autres hommes, d'où cette conséquence, qui creuse encore le fossé entre l'esprit païen et l'esprit chrétien, l'absence totale dans le premier de cette humilité dont le second fait l'indispensable complément de toute vertu“ (Baudrillart 338). Die Demut ist aber nicht nur das unterscheidende Merkmal in seinem Verhalten gegen die Mitmenschen, sondern auch in seinem Verhalten gegenüber der geoffenbarten Wahrheit. Das ihn bewegende πνεῦμα wird den echt christlichen Geistesträger nicht gegen die Lehre treiben, die von Christus und den Aposteln festgelegt ist. Daß Reitzenstein die Pneumavorstellung des P. viel zu einseitig nach der entsprechenden Vorstellung in den Mysterien beurteilt, erkennt auch Bousset, Christentum u. Myst. 58 f. an. P. erhebe sich über die populäre Anschauung dadurch, daß bei ihm πνεῦμα Kraft des christlichen Lebens und eine dauernde Gabe sei.

Man könnte einen Augenblick geneigt sein, Reitzenstein, a. a. O. 164 recht zu geben, daß πνευματικός (1 Kor 2, 15) nur der Apostel sei. Von

Gefahr der Selbstüberhebung, die damit an den Pneumatiker herantritt, die Gefahr der Zersplitterung, die darin für die christliche Gemeinschaft, für die Kirche besteht, beseitigt der Apostel durch die oftmalige Betonung, daß das göttliche πνεῦμα nicht auf die Zerreißung, sondern auf die Einheit der Kirche zielt, und daß auch der Pneumatiker im Dienste der Gesamtheit steht. Das πνεῦμα verbindet die einzelnen zu dem einen Leibe Christi, zu einer geschlossenen Gemeinde. Diese Wirkung des πνεῦμα, der auch Macht innewohnt, ist das Gegenstück zu der oben beschriebenen, ebenfalls auf dem πνεῦμα beruhenden Freiheit. Ersteigt die pneumatische Kraft und damit die Unabhängigkeit in den Aposteln den Gipfel, so gehören doch auch sie der Gemeinde: εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλῶς εἴτε Κηφᾶς . . . πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ· (1 Kor 3, 22). Der Apostel hat zwar Macht, die gegen die wahre Lehre sich erhebende Menschenweisheit zu vernichten; nicht aber dient seine Macht zur Zerstörung der Gemeinschaft, sondern zu ihrer Erbauung und Förderung. „Wir sind nicht Herren über euren Glauben, sondern Mithelfer eurer Freude" (2 Kor 1, 24). Auch die Apostel sind nur ein Glied am Leibe Christi (1 Kor 12, 27 f.). Alle Geistbegabten stehen im Dienste der einen Christenheit, wie alle Glieder in einem Leibe sind und zum Nutzen dieses einen Leibes wirken. Selbst die Freiheit aller Christen vom Ritualgesetz soll, wie wir gesehen haben, nicht schrankenlos betätigt werden. Der freie Christ soll dabei gebüh-

---

v. 10 an ist ἡμεῖς stets auf den Apostel zu beziehen, was auch von dem ἡμεῖς in v. 16 gilt. Dennoch haben v. 13 f. eine allgemeine Tendenz (vgl. Heinrici z. d. St.). Das aber wird gesagt werden können und müssen, daß der Apostel auch unter den Christen Unterschiede macht. Es gibt eine Klasse unter ihnen, die auch nach der Taufe und nach dem Empfang des Geistes zu der Höhe des übernatürlichen Lebens und der übernatürlichen Erkenntnis sich nicht sogleich erheben, sondern immer noch den alten Menschen weiterschleppen. Insofern wird mit dem Worte πνευματικός eine beschränkte Anzahl von Christen bezeichnet, in denen das göttliche πνεῦμα wirklich nach jeder Richtung hin bestimmend und maßgebend ist. Die νήπιοι ἐν Χριστῷ (1 Kor 3, 1) sind deshalb nicht Naturkinder, die überhaupt noch keinen Anteil am natürlichen πνεῦμα haben (so Heinrici z. St.). Der Ausdruck selbst spricht dagegen. Sie waren ἐν Χριστῷ. Sie waren getauft und hatten den Geist empfangen. Aber sie waren noch Anfänger, gleichsam erst halb geboren. Gottes Geist war noch nicht die treibende Kraft ihres Denkens und Handelns (vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen 167; Lietzmann, Kommentar 92; B. Weiß, Lehrbuch [7] 337 A. 2; Cornely und J. Weiß in ihren Kommentaren z. d. St.).

rende Rücksicht auf die im Geist noch nicht so starken und freien Mitbrüder walten lassen. Der Apostel macht von den ihm möglichen Freiheiten keinen Gebrauch, um mehr für Christus zu gewinnen (1 Kor 9, 19 ff.). Deswegen ist die Liebe die höchste und unentbehrlichste Geistesgabe, weil sie wie keine andere die Gemeinschaft und die Einheit erhält.

Daß diese Einheit und Geschlossenheit aller wahren Christen auf dem *πνεῦμα* beruht, lehrt Paulus häufig. So verschieden die Geistesgaben sind, es ist *τὸ αὐτὸ πνεῦμα* (1 Kor 12, 4. 9), *ἓν πνεῦμα* (v. 9. 13; Eph 4, 4), *τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα* (1 Kor 12, 11). Deshalb kann nicht nur der einzelne Christ, sondern auch die christliche Gemeinde in ihrer Gesamtheit als Tempel des hl. Geistes erscheinen (1 Kor 3, 16). Es ist nur ein göttliches *πνεῦμα,* das in Christus, dem Haupte, ist (*πνεῦμα κυρίου* oder *πνεῦμα Χριστοῦ,* z. B. Röm 8, 9; 2 Kor 3, 17) und das nach Röm 8, 9 mit dem *πνεῦμα θεοῦ* identisch ist. Jeder Gläubige, der durch die Taufe dem Herrn verbunden ist, ist mit ihm ein Geist geworden: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν* (1 Kor 6, 18) [1]. Wie ein gemeinsames Band durchdringt und umschlingt das göttliche *πνεῦμα* Gott, Christus und die Gläubigen. Jede Zersplitterung in Meinungen und Bestrebungen muß die Kraft des Evangeliums schwächen und seine Wirkung beeinträchtigen. In der Einheit ist Macht. In der fest zusammengeschlossenen Kirche zeigt sich die Kraft des göttlichen *πνεῦμα.* Wo keine Einheit ist, kann das *πνεῦμα* nicht sein oder kommt es wenigstens nicht zur Geltung. Daher sind die in Parteiungen auseinandergehenden Korinther *σαρκικοί* oder *ἄνθρωποι,* nicht *πνευματικοί* (1 Kor 3, 3 f.).

[1] *Ἓν πνεῦμα* bezieht sich hier klar genug auf den übernatürlichen Geist. Sokolowski 147, der selbst zugibt, daß mit diesem Wort in v. 18 der Apostel schon auf das *πνεῦμα ἅγιον* in v. 19 anspiele, spricht doch gleich darauf ohne Einschränkung aus, daß an ein dem natürlichen Menschen eignendes *πνεῦμα* zu denken sei. Weil der Leib der Hure und der Leib dessen, der sich mit ihr versündigt, ein Leib werden, so werde der Geist des Menschen mit dem Geiste Christi ein Geist. Ob aber der Apostel wirklich gemeint hat, daß aus zwei Leibern ein Leib und aus zwei Geistern ein Geist werde? Ihm kommt es doch nur darauf an, zu betonen, daß die innige Einigung dort wie hier stattfindet. Dort ist es eine leibliche, hier eine geistige, aber nicht in unserem abstrakten Sinn, sondern in dem prägnanten Sinn des Apostels: Christus und der Gläubige sind durch den einen göttlichen Geist verbunden, den sie beide besitzen (vgl. z. B. Cornely, Kommentar 155). Der anthropologische Gegensatz zwischen *σῶμα* und *πνεῦμα* spielt hier keine Rolle.

Damit ist die Übersicht über die Wirkungen des Geistes vollendet. Auf Schritt und Tritt bestätigt sich: *πνεῦμα* ist Macht, *πνεῦμα* gleich *δύναμις*. Und zwar handelt es sich um eine Macht, die, wo sie auftritt, Neues, Wunderbares, nie Dagewesenes schafft. Sie durchbricht nicht nur in der Wundergabe den Lauf der äußeren Natur, sie greift hinein in den natürlichen Verlauf des seelischen Geschehens, ruft Gesichte, Offenbarungen und wunderbare Reden hervor, sie erneuert das innere Leben, schafft ein ganz neues Leben mit neuen Gesetzen, durchbricht die Ketten, mit denen die Menschenseele an die Sünde gefesselt ist, nimmt den Menschen heraus aus sündigen Gewohnheiten, aus alltäglichem und allzu menschlichem Sinnen und Trachten, stellt ihn auf eigene Füße, gibt ihm sittliche Freiheit, führt seine Erkenntnis hinauf zu den Regionen göttlicher Erkenntnis, überwindet das Leiden und zuletzt den Tod und die Verwesung, deren Beute der Leib geworden ist. *Πνεῦμα* ist die Waffenrüstung, in der der Christ die Nachstellungen des Teufels parieren kann (Eph 6, 11). Der Christ denkt und handelt gar nicht mehr wie ein Mensch. Die Menschen verstehen ihn nicht, wenn ihn das *πνεῦμα* treibt. „Du bist wahnsinnig“, rief Festus, als er Paulus reden hörte (Apg 26, 24). „Seht, wie sie einander lieben!“, riefen die Heiden angesichts der christlichen Bruderliebe erstaunt aus. Weder sie noch Festus wußten, daß hier wie dort der Geist Gottes wehte. Noch in späterer Zeit blieben die Heiligen, die vom *πνεῦμα* ergriffen waren, von ihren Zeitgenossen vielfach unverstanden und wurden als wunderliche Menschen und Sonderlinge betrachtet. Der vom *πνεῦμα* erfüllte Christ ist eben im tiefsten Grunde eine neue Schöpfung (Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17). Das *πνεῦμα* führt eine neue Welt zunächst im inneren Leben der Menschen herauf, eine Tat, die an Großartigkeit und Herrlichkeit der Erschaffung der äußeren Welt nicht nachsteht. Das *πνεῦμα* ist die Kraft des Allerhöchsten, Gottes Kraft [1]).

---

[1]) Vgl. die treffenden Ausführungen Gunkels 74 f.

Theses defendendae.

1. Significatio nominis *πνεῦμα* in libro Sapientiae V. T. a philosophorum stoicorum locutione maxime differt.
2. Caput XVI epistolae S. Pauli apostoli ad Romanos non esse huius epistolae partem originalem, sed ecclesiam Ephesi constitutam spectare falso affirmatur.
3. Verba S. Petri in epist. I. cap. III, 19 ad descensum ad inferos non sunt referenda.
4. S. Paulus veram et propriam corporis Jesu Christi resurrectionem clarissime testatur eiusque testimonium maximi momenti est.
5. S. Paulus et S. Joannes apostoli Christum esse naturalem filium Dei docentes a mente ipsius Jesu Christi non aberrant.
6. Jesus Christus, mediator Dei et hominum, pro peccatis vere satisfecit, sed non secundum rigorem iustitiae.
7. S. Jacobus apostolus, cum de unctione infirmorum per manus sacerdotum loquitur (cap. V, 14—15), non charisma curationum, sed sacramentum unctionis intelligit.
8. Amplector sententiam eorum, qui dicunt odas Salomonis a R. Harris repertas e medio gnosticorum esse ortas.
9. Operistitium seu quies a labore per operarios ex condicto facta non est illicitum, si causis vere gravibus et cum iustitia christiana convenientibus excitatur.
10. In christiana puerorum institutione methodus, quae Monacensis dicitur, propter multa et gravia incommoda nonnisi raro adhibenda est.
11. Verisimile est, in epigrammate Abercii christianam mentem spirare eiusque auctorem esse christianum.
12. Placet opinio eorum, qui concordata inter Ecclesiam et potestatem civilem inita vere contractus esse censent, quibus utraque pars contrahentium obligatur.

Adversariorum partes suscipient:

R. D. Aloysius König, rector.
R. D. Henricus Koch, sacellanus.
R. D. Josephus Blum, rector.

Vita.

Natus est Hermannus Bertrams Essendiis die 3 mensis Decembris anni 1881 patre Ferdinando, matre Antonia e gente Albert. Anno 1901 se maturum esse probavit. Litterarum universitatem Bonnensem per tres annos frequentavit. Studiis biblicis addictus a professore Kaulen in gremium seminarii exegetici receptus est. Sacerdotio die 18 mensis Martii anni 1905 initiatus per sex annos munere vicarii parochialis ad S. Martinum Duesseldorpii functus est, nonnisi horis cura animarum liberis rei exegeticae studebat. Benevolentia Eminentissimi domini Cardinalis Fischer † anno 1911 officium vicarii parochialis in vico Lohmar ei commissum est, ut litterarum universitatem Bonnensem adeundi studiaque promovendi occasionem simul haberet. Qua occasione usus collegia exegetica atque philologica per annum integrum denuo frequentavit. Professor Felten benigne concessit, ut exercitiis seminarii exegetici interesset.

Optime de eo meruerunt viri doctissimi et admodum reverendi Bonnenses Brandt, Englert, Esser, Feldmann, Felten, Kaulen †, Kirschkamp, Schrörs, Bäumker, Bülbring, Cöln, Geyser, Nix †, Prym, Radermacher, Schneider.

Quibus omnibus quantum debeat, memor erit; imprimis vero professori Felten gratias quam maximas sincero animo agit.